

WALTER BURKERT

religión griega arcaica y clásica

ABADA EDITORES

WALTER BURKERT

Religión griega

ARCAICA Y CLÁSICA

traducción
HELENA BERNABÉ

revisión
ALBERTO BERNABÉ



MADRID 2007
ABADA EDITORES
LECTURAS DE HISTORIA

LECTURAS
Serie **Historia antigua**

TÍTULO ORIGINAL: *Griechische Religion*
Der archaischen und klassischen Epoche

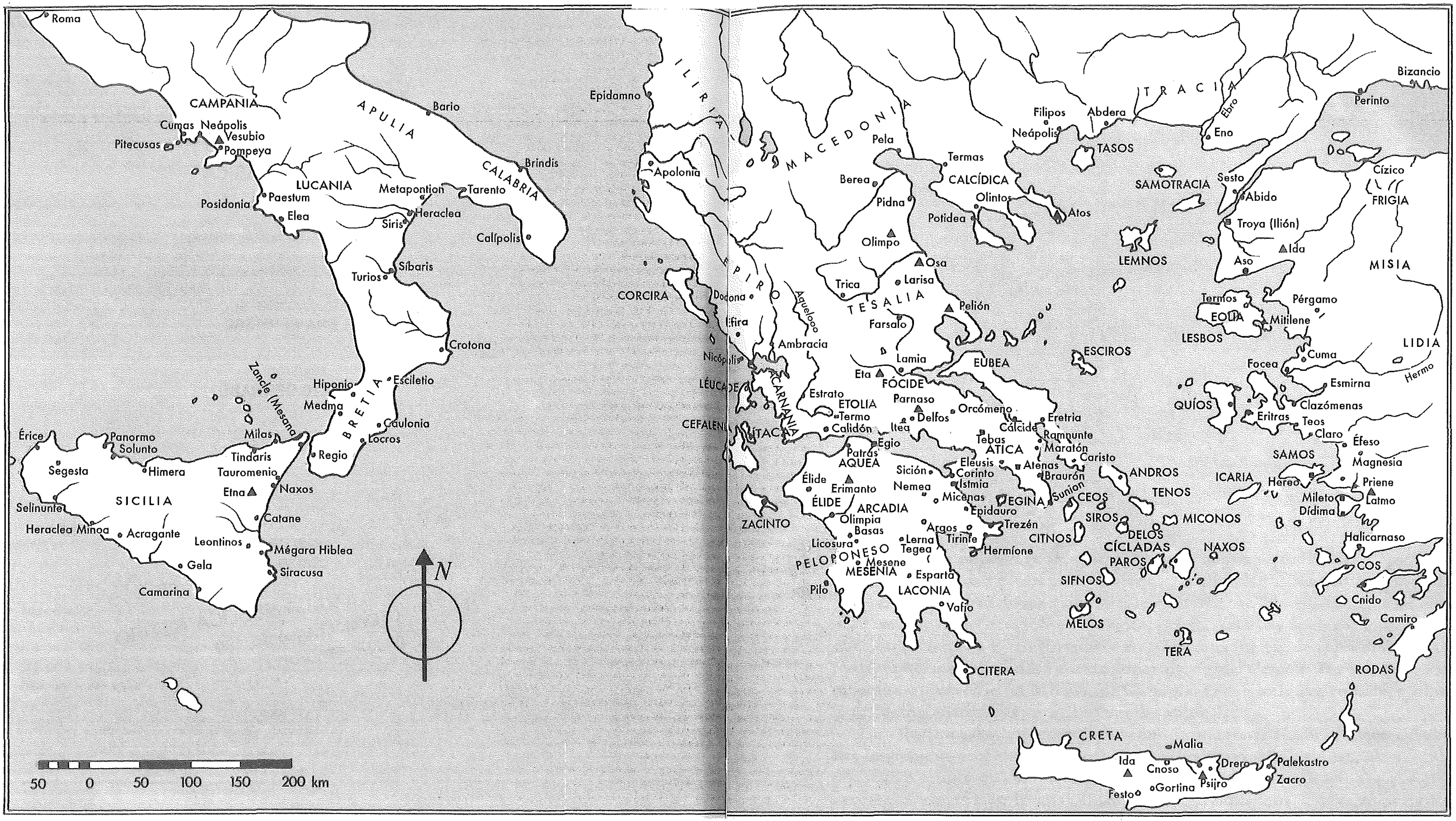
Plaza de Jesús, 5
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

SPANISH LANGUAGE EDITION PUBLISHED BY ARRANGEMENT
WITH EULAMA LITERARY AGENCY, ROME, ITALY

diseño ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO
producción GUADALUPE GISBERT

ISBN 978-84-96775-01-5
depósito legal M-38171-2007

preimpresión DALUBERT ALLÉ
impresión LAVEL

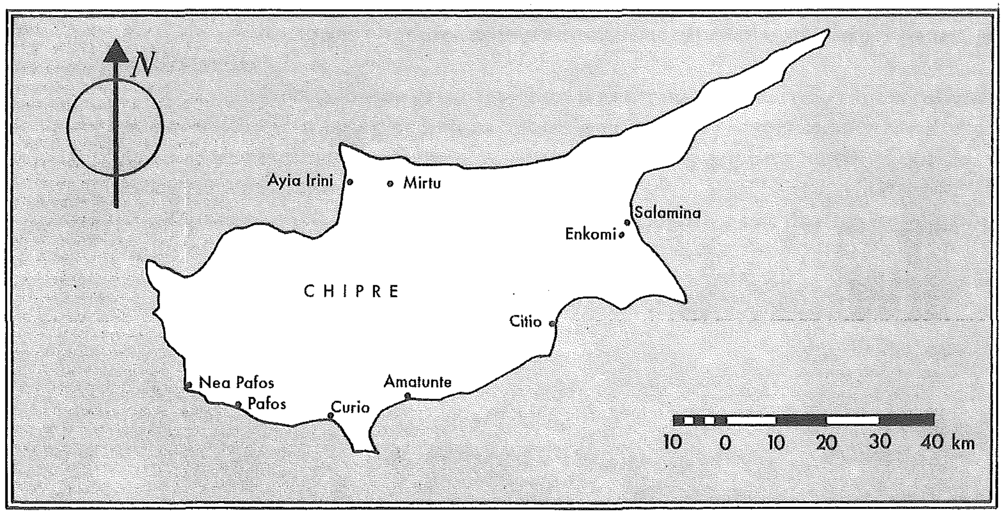


El mundo de los Griegos

en la época arcaica y clásica

Algunas ciudades griegas se encuentran a eierta distancia:

en la desembocadura del Dnieper: Olbia;
en la orilla sur del Mar Negro: Sínope, Trapezunte;
en la costa sur de Asia Menor: Perge (Murtana), Aspendos;
en la desembocadura del Nilo: Naucratis;
en Libia: Cirene;
en el delta del Ródano: Massalia = Marsella;
en España: Emporion = Ampurias.



PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Walter Burkert publicó su *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* en 1977. La solidez y claridad de sus planteamientos, la abundantísima información y la excelente estructuración de sus materiales lo convirtieron inmediatamente en el manual moderno de referencia sobre la religión griega. En 1984 apareció una primera traducción italiana de Piero Pavanini y en 1985, una inglesa de John Raffan, que contenía numerosas adiciones y correcciones al original alemán. Por fin, en 2003 vio la luz una segunda edición italiana, de Giampiera Arrigoni, que revisaba y modificaba la primera y añadía nuevos materiales del autor.

Para llevar a cabo la presente traducción, que viene a cubrir la necesidad científica largamente sentida de contar con una versión española de esta obra fundamental, se han tenido en cuenta todas las anteriores y unas indicaciones que el propio profesor Burkert tuvo la amabilidad de proporcionarnos. En las notas de esta edición se ha añadido, entre corchetes cuadrados, información, sobre todo bibliográfica, de aportaciones recientes o de traducciones españolas de obras citadas, antiguas o modernas.

Los nombres propios griegos se han transcrito de acuerdo con las normas habituales en nuestro país o se han mantenido en cursiva, respetando la trasliteración de la edición original, proceder éste último que se ha seguido también con los términos griegos citados.

Esperamos haber podido contribuir dignamente a la difusión de esta obra fundamental.

HELENA BERNABÉ, ALBERTO BERNABÉ
Madrid, marzo de 2007

INTRODUCCIÓN

1. Panorámica de los estudios

La religión griega[1] ha sido siempre algo hasta cierto punto familiar, pero está lejos de ser fácil de conocer y comprender. Aparentemente natural y sin embargo atávicamente extraña, al mismo tiempo refinada y bárbara, se ha tomado una y otra vez como guía en la búsqueda del origen de cualquier tipo de religión. Pero como fenómeno histórico es única e irrepetible y es en sí misma producto de una complicada prehistoria.

1 Obras generales: S. Wide, «Griechische Religion», en A. Gercke y E. Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft* II, 1910, 191-255 (II³ 1921, revisada por M. P. Nilsson); R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alesandro*, 1921 (²1953); M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925 [trad. esp.: *Historia de la religión griega*, 1961]; «Die Griechen», en Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II², 1925, 280-417; G. Murray, *Five stages of Greek religion*, 1925 (²1930, ³1952); Th. Zielinski, *The religion of ancient Greece, an outline*, 1926; O. Kern, *Die Religion der Griechen* I-III, 1926-1938; W. Otto, *Die Götter Griechenlands*, 1929; W. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*, I-III, 1930-1934; F. Pfister, *Die Religion der Griechen und der Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1930; Ch. Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*, I-II, 1930-1932; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 1931-1932 (*GdH*); L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1932 (reimp. 1970, con bibliografía complementaria) [trad. esp.: *El genio griego en la religión*, 1960]; M. P. Nilsson, *Greek popular religion*, 1940; K. Kerényi, *Die antike Religion. Eine Grundlegung*, 1940 (nuevas ediciones puestas al día: *Die Religion der Griechen und Römer*, 1963; *Antike Religion*, 1971); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941 (²1955, ³1967) (*GGR*); J. Charbonneaux, A. J. Festugière y M. P. Nilsson, «La Crète et Mycènes. La Grece», en *Histoire générale des religions*, II, 1944, 1-289; M. P. Nilsson, *Greek piety*, 1948 [trad. esp.: *Historia de la religiosidad griega*, 1953]; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950; «La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon», *Entretiens de la Fondation Hardt* I, 1952; K. Pruemm, «Die Religion der Griechen», en *Christus und die Religionen der Erde*, II (1951) ²1956, pp. 3-140; É. des Places, «Les Religions de la Grèce antique», en M. Brillant y R. Aigrain (eds.), *Histoire des Religions*, III 1955, pp. 159-291; J. Wiesner, *Olympos. Götter, Mythen und Stätten von Hellas*, 1960; L. Séchan-P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, 1966 (²1990); R. Crahay, *La religion des Grecs*, 1966; J. Hawkes y D. Harissiadis, *Dawn of the Gods*,

La religión griega se conservó en la conciencia cultural gracias a tres formas de tradición[2]: a través de su presencia en la literatura antigua y en toda la literatura basada en ese modelo, a través de las polémicas de los Padres de la Iglesia y a través de su asimilación, simbólicamente transformada, a la filosofía neoplatónica. El método de la interpretación alegórica, que enseñaba que los nombres de los dioses debían entenderse como entidades ya sea naturales ya metafísicas, fue empleado tanto en la literatura como en la filosofía. Con ello se sentaron las bases para reducir las diferencias con la religión cristiana –el último intento en este sentido, a gran escala y completamente infructuoso, fue el *simbolismo*[3] de Friedrich Creuzer– pero se mantiene aún viva la fascinación por construir una posición conscientemente pagana opuesta al cristianismo: desde el Renacimiento hasta el poema *Los dioses de Grecia* (1788) de Schiller o *La novia de Corinto* (1797) de Goethe y aún hasta Friedrich Nietzsche y Walter F. Otto.

La crítica histórica del siglo XIX significó la ruptura con tales formas de interpretación no mediatas y las sustituyó por la investigación crítica y la ordenación cronológica de las fuentes. A la cabeza de todos se sitúa el *Aglaophamus*[4] de Christian August Lobeck, que redujo las especulaciones sobre misterios y orfismo a realidades tangibles, quizá incluso banales. Más estimulante fue la propuesta nacida del espíritu del Romanticismo: explicar los mitos como testimonios de un espíritu popular específico (*Volkgeist*) y consecuentemente, remontar las «sagas» griegas a cada una de las estirpes griegas y a su historia. El precursor en esta vía fue Karl Otfried Müller[5] y el mismo camino fue seguido por el maestro de la filología histórica Wilamowitz en su obra de madurez *Der Glaube der Hellenen (Las creencias religiosas de los griegos)*[6]. Casi como una prolongación del mismo proyecto hizo su aparición durante un cierto tiempo, al hilo del florecimiento de los estudios sobre sánscrito, la reconstrucción de una religión y una mitología indoeuropeas, que permaneció estrechamente ligada a la comparación de las viejas alegorías de la naturaleza[7]. Su decadencia se debió en gran parte al progreso de la lingüística.

1968; A. W. H. Adkins, «Greek Religion», en C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia Religionum*, I, 1969, pp. 377-441; É. Des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, 1969; E. Simon, *Die Götter der Griechen*, 1969 (²1980); H. Walter, *Griechische Götter. Ihr Gestaltwandel aus den Bewusstseinsstufen des Menschen*, 1971; A. M. di Nola, «Grecia, religione della», en *Enciclopedia delle religioni*, III 1971, pp. 514-668; U. Bianchi, *La religione greca*, 1975 (reimp. 1992) [J. N. Bremmer, *Greek Religion*, 1994, concebido como complemento a la edición inglesa de este libro (trad. esp. de L. Roig Lanzillotta, *La religión griega*, 2006); L. Bruit Zaidman y P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique*, 1991 (trad. esp. de F. Díez Platas, *La religión griega en la polis de la época clásica*, 2002)].

2 Cfr. O. Gruppe, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, 1921 (Roschers Lexikon Supplementband); *GGR*, pp. 3-65; K. Kerényi (ed.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, 1967.

3 F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 1810 (²1819; ³1937, reimp. 1973); cfr. E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, 1926.

4 C. A. Lobeck (1781-1860), *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum* I-II, 1829 (reimp. 1961).

5 K. O. Müller (1797-1840), *Geschichte Hellenischer Stämme und Städte*, I, *Orchomenos und die Minyer*, 1820 (²1844); II-III, *Die Dorier*, 1824; *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, 1825 [trad. ital.: *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, 1991].

6 U. von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), *Der Glaube der Hellenen*, I-II, 1931-1932 (*GdH*).

7 Véase sobre todo F. F. A. Kuhn (1812-1881), *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 1859 (²1886,

Si hasta entonces los mitos transmitidos por la literatura, unidos a las «ideas» o «creencias» generadas por ellos habían determinado el concepto de religión griega, los estudios de las tradiciones populares y de la etnología dieron lugar a un cambio de perspectiva decisivo. Cuando Wilhelm Mannhardt, usando nuevos métodos de trabajo, dio a conocer los usos y costumbres de los campesinos europeos y los comparó con los de sus equivalentes antiguos[8], la perspectiva se extendió más allá de los mitos, hasta las costumbres y los ritos de los antiguos. Costumbres antiguas y modernas se consideraron entonces como expresión de creencias religiosas «originarias» que giran en torno al crecimiento y la fertilidad de plantas, animales y hombres a lo largo del año. El «Espíritu de la Vegetación», que muere una y otra vez para renacer a una nueva vida, se convierte en la idea directriz. La síntesis de costumbres de campesinos y refinadas alegorías de la naturaleza realizada por Mannhardt fue retomada y desarrollada en Alemania por Hermann Usener[9] y Albrecht Dieterich[10], quien con la fundación de la serie *Religionswissentschaftliche Versuche und Vorarbeiten* (1903) y la reorganización del *Archiv für Religionswissenschaft* (1904), confirió un estatus científico autónomo a la historia de las religiones basada en el estudio de las de la antigüedad. De esta corriente formó parte inequívocamente Martin P. Nilsson, autor de las más importantes y aún insustituibles obras clásicas sobre religión griega[11].

Paralelamente se produjo un desarrollo parecido en Inglaterra, donde desde todas las partes del imperio colonial confluyeron informes sobre pueblos «salvajes» y, en particular, sobre sus religiones (los primeros etnólogos eran de hecho casi todos misioneros). Desde la consciencia del propio progreso, lo desconocido se entendía como lo «primitivo», el todavía-no del principio. La imagen sintética de la «cultura primitiva» viene dada por E. B. Tylor[12], que introdujo en la historia de las religiones el concepto de «animismo»: una creencia en las almas o los espíritus que presupone la creencia en dioses o en un dios. El estímulo que ello dio al estudio de las religiones de la antigüedad se hizo patente en la Escuela de Cambridge. En 1889-1890 se publicaron casi simultáneamente tres libros: *The Religión of the Semites*, de W. Robertson Smith[13], *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, de Jane E. Harrison[14] y la primera edi-

---

reimp. 1968); M. Müller (1823-1900), *Comparative Mythology*, 1856 (nueva ed. por A. S. Palmer, 1909, reimp. 1977).

8 W. E. Mannhardt (1831-1880), *Roggenwolf und Roggenhund*, 1865 (²1866); *Die Korndämonen*, 1867; *Wald- und Feldkulte*, I, *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme;* II, *Antike Wald- und Feldkulte, aus nordeuropäischer Überlieferungen erläutet*, 1875-1877 (²1905, reimp. 1963); *Mythologische Forschungen*, 1884.

9 H. Usener (1834-1905), *Kleine Schriften*, IV, *Arbeiten zur Religionsgeschichte*, 1913. De las tesis personales de Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre der religiösen Begriffsbildung*, 1896 (²1928, ³1984) queda muy poco, fuera de los conceptos de «dios particular» (*Sondergott*) y de «dios del instante» (*Augenblicksgott*).

10 A. Dieterich (1866-1908), *Mutter Erde*, 1905 (²1913, ³1935); cfr. asimismo *Kleine Schriften*, 1911.

11 M. P. Nilsson (1874-1967), *GF, MMR, GGR*; cfr. *GGR* p. 10, donde, tras haber citado a Dieterich, añade: «Desde entonces no se ha producido ningún cambio radical o profundo en el método ni en la dirección de la investigación».

12 E. B. Tylor (1832-1917), *Primitive Culture*, I-II, 1871 [trad. ital.: *Alle origini della cultura*, I-III, 1985-1988].

13 W. Robertson Smith (1846-1894), *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889 (²1894).

14 J. E. Harrison (1850-1928), *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, 1890. Mayor éxito tuvieron los *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903 (³1922), cfr. n. 24; R. Ackermann, *GRBS* 134 (1972), pp. 209-230.

ción de *The Golden Bough*, de James George Frazer[15]. Las tres obras tienen también en común el interés específico por el estudio de los ritos. La arqueóloga Jane Harrison, que provenía del área de la documentación iconográfica, intentó sacar a la luz una religión prehomérica y preolímpica; siguiendo la línea de Mannhardt, la idea del «Demon del Año» se convirtió en concepto clave. Frazer conjugó la influencia de Mannhardt con el fascinante tema del regicidio ritual y en sus recopilaciones de materiales, que aumentaban vertiginosamente en cada edición, recurrió también a las recientes teorías del «totemismo»[16] y del «preanimismo». En este último[17] se creía haber encontrado la forma más primitiva de religión: la creencia en un *mana* impersonal. Este punto de vista fue también compartido por Nilsson[18].

La Escuela de Cambridge adquirió un gran prestigio sobre todo por haber basado los mitos en los ritos: la fórmula «mito y rito»[19] sigue teniendo efecto, con su tesis y su antítesis, hasta el momento presente. Los discípulos y colaboradores de Jane Harrison, Gilbert Murray y Francis Macdonald Cornford, gracias a las teorías del origen ritual de la tragedia[20] y del rito cosmogónico como infraestructura de la filosofía jónica de la naturaleza[21], tuvieron un efecto muy estimulante sobre la ciencia de la antigüedad y, en consecuencia, sobre el estudio de la literatura y la filosofía en general. El motivo mitológico frazeriano del «dios que muere», Adonis-Atis-Osiris, combinado con la idea de la realeza sagrada, ofreció una clave interpretativa que parecía abrir muchas puertas. Sólo en las últimas décadas, la influencia y la reputación de la «antropología de la Rama Dorada» han sufrido un rápido declive entre los estudiosos; una conciencia metodológica más rigurosa, la especialización y la consiguiente desconfianza ante toda forma de generalización se impusieron en la etnología y en las filologías y arqueologías particulares, si bien el impulso dado por Frazer y Harrison sigue ejerciendo su influencia al menos en la literatura y en la crítica angloamericana.

15 J. G. Frazer (1854-1941), *The Golden Bough. A study in comparative religion*, I-II, 1890; 3ª ed. con el subtítulo *A study in magic and religion*, I-XIII, 1911-1936 [trad. esp. de la edición abreviada por el autor, de 1922: *La rama dorada*, 1944 (²1951)], además de *Pausanias' Description of Greece*, 1896 (6 vols.), *Totemism and Exogamy*, 1910 (4 vols.), *The Library of Apollodorus*, 1921 y muchas otras. Cfr. asimismo *The New Golden Bough. A New Abridgment of the Classic Work*, ed. con notas y prólogo por Th. H. Gaster, 1959.

16 Crítica fundamental a este concepto: C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, 1962. Cfr. II I, n.84.

17 R. R. Marett, «The Tabu-Mana-Formula as a Minimum Definition of Religion», *ARW* 12 (1909), pp. 186-194.

18 *GGR*, pp. 47-50, 68 s. Semejante es la posición de Ludwig Deubner (187-1946), discípulo de A. Dieterich, cfr. *AF passim*.

19 Acuñada con referencia a materiales del Antiguo Testamento y del Oriente antiguo: S. H. Hooke, *Myth and Ritual. Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient Near East*, 1933; *Myth Ritual, and Kingship*, 1958. Th. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, 1950 (²1961); E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, 1958; C. Kluckhohn, «Myths and Rituals. A general theory». *HThR* 35 (1942), pp. 45-79. Crítica: J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, 1966; G. S. Kirk, *Myth, Its Meaning and Function in Ancient and other Cultures*, 1970, pp. 12-29 [trad. esp.: *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, 1973], cfr. *HN*, pp. 39-45

20 G. Murray (1866-1957), *Excursus on the Ritual Forms preserved in Greek Tragedy*, en Harrison (2), pp. 341-363. Crítica: A. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy, and Comedy*, 1927, pp. 185-206 (²1962, pp. 126-129) [Cfr. F. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, 1972, ²1983].

21 F. M. Cornford (1874-1943), *From Religion to Philosophy*, 1912 [trad. esp.: *De la religión a la filosofía*, 1984]; *Principium sapientiae*, 1952 [trad. esp. con el mismo título, 1987].

Mientras tanto, en el período a caballo entre los dos siglos, sobrevino un nuevo doble impulso destinado a transformar la vida intelectual y su autocomprensión: Émile Durkheim desarrolló una coherente doctrina sociológica, Sigmund Freud fundó el psicoanálisis. Ambos siguieron fielmente en sus tesis sobre la historia de las religiones[22] la representación del rito sacrificial propuesta por Robertson Smith. Ambas orientaciones coinciden en mantener limitado el supuesto carácter absoluto e independiente del pensamiento, que se muestra condicionado por fuerzas inconscientes de la psique y por fuerzas sociales supraindividuales. Ésta es también, limitada a la base económica, la tesis del marxismo, a cuyas contribuciones a la historia de las religiones perjudicó mucho la forzada ortodoxia política y la dependencia de las condiciones histórico-científicas, ya superadas, de Friedrich Engels[23].

En consecuencia, la investigación de «conceptos», «ideas» y «creencias» en el campo de la ciencia de las religiones puede ser como mucho sólo un objetivo provisional: éstos sólo resultan comprensibles cuando se integran dentro de un complejo funcional más amplio. El impulso sociológico encontró rápidamente eco en el libro *Themis* de Jane Harrison, y, posteriormente, en las obras de Louis Gernet[24] y en su continuadora, la escuela parisina de Jean-Pierre Vernant. Karl Meuli empleó algunos principios freudianos en el ámbito de las tradiciones populares, desarrollando de este modo sus originales contribuciones fundamentales para la comprensión de la religión griega[25]; también E. R. Dodds utilizó perspectivas psicoanalíticas en la interpretación de la historia del pensamiento griego[26]. El aspecto psicológico y el sociológico pueden integrarse, desde un punto de vista histórico, al menos en principio, por la hipótesis de que el desarrollo de las formas sociales, incluidos los ritos religiosos, y de las funciones psíquicas se ha producido en una relación de interacción constante, de forma que, siguiendo la tradición, siempre han estado en sintonía el uno con el otro[27]. Al mismo tiempo, sin embargo, comienza a aflorar un estructuralismo ahistórico, orientado hacia los modelos formales, que se limita a representar las relaciones recíprocas inmanentes de los mitos y los ritos en toda su complejidad[28].

22 É. Durkheim (1858-1917), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912; S. Freud (1856-1939), *Totem und Tabu*, 1913 [trad. esp.: *Obras completas* II, 1948, pp. 419-507].

23 Ingenuo: I. Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, 1966, pp. 11-33; ligado al marxismo y a la «Escuela de Cambridge»: G. Thompson, *Studies in Ancient Greek Society*, I, *The Prehistoric Aegean*, 1949; II, *The first Philosophers*, 1955; *Aeschylus and Athens*, 1946.

24 Harrison (2), 1912 (²1927); *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, 1921; L. Gernet (1882-1962), *Anthropologie de la Grèce antique*, 1968 [trad. esp.: *Antropología de la Grecia antigua*, 1981]. Importantes en aporte teórico, aunque no referidos a la antigüedad, son los trabajos de M. Mauss (1872-1950), en particular *Oeuvres*, I, *Les fonctions sociales du sacré*, 1968; Vernant, pp. 232-243.

25 Karl Meuli (1891-1968), *Der griechische Agon* (escrito en 1926), 1968; «Bettelumzüge im Totenkult. Opferritual und Volksbrauch», *Schweiz. Archiv. für Volkskunde* 28 (1927-1928), pp. 1-38; «Der Ursprung der Olympischen Spiele», *Die Antike* 17 (1941), pp. 189-208; «Griechische Opferbräuche», en *Philobolia. Festschrift P. Von der Mühll*, 1946, pp. 185-288; «Entstehung und Sinn der Trauersitten», *Schweiz. Archiv. für Volkskunde* 43 (1946), pp. 91-109; *Gesammelte Schriften*, 1976.

26 E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960; ²1989].

27 *HN*, pp. 31-45.

28 Según el modelo de C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958 [trad. esp.: *Antropología estructural*, 1977], *Mythologiques*, I-IV, 1964-1971 [trad. esp.: *Mitológicas* I-IV, 1970], cfr. M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, 1972 [trad. esp.: *Los jardines de Adonis*, 1983].

Walter F. Otto[29] y Karl Kerényi[30] configuran una categoría particular. *Die Götter Griechelands* (1929) representa el apasionante intento de tomar en serio y finalmente como dioses, a los dioses de Homero, frente a una crítica de 2.500 años de antigüedad. Los dioses son simplemente realidad, como fenómenos originarios *(Urphänomene)* en el sentido que Goethe dio al término. A decir verdad la vía así iniciada, no se reveló accesible para todo el mundo y desembocó en una sublime religión privada. Pese a todo, la obra aún sigue irradiando una potente fuerza de atracción. Los estudios de Karl Kerényi se alinearon explícitamente con los de Walter F. Otto: dioses y ritos parecían tener un profundo significado pero sin explicación racional; la síntesis con la doctrina de los arquetipos de C. G. Jung se estableció sólo temporalmente. Es cuestionable si la autonomía del imaginario podrá seguir manteniendo su hechizo y su poder en los malos tiempos de la época presente.

2. Las fuentes

La propaganda religiosa y la difusión de información sobre la religión se produce siempre, aunque no exclusivamente, a través del instrumento lingüístico. Los documentos más importantes para la religión griega siguen siendo de naturaleza literaria, tanto más en cuanto que los griegos fundaron una cultura de carácter decididamente literario. Y, en efecto, casi no se encuentran textos religiosos en el sentido estricto de textos sagrados: no existe una «Sagrada Escritura», no existen o apenas hay fórmulas fijas de oración y de liturgia preestablecidas; algunas sectas, como la de «Orfeo»[1], tuvieron más tarde sus libros especiales, pero ninguno comparable a los *Veda* o al *Avesta* y mucho menos a la *Torá*. Son los poetas los que componen nuevos cantos para la fiesta de los dioses: casi toda la lírica coral arcaica es lírica de culto y los rapsodos comienzan sus recitaciones festivas con Himnos homéricos. Sobre todo es la poesía épica, y en especial la *Ilíada* de Homero, la que entreteje las historias de los dioses con las narraciones heroicas y la que determina así, de manera especial, la forma de concebir a los dioses[2]. Ya a principios del siglo VIII, Hesíodo reunió los mitos de los dioses en un sistema teogónico, al que se fueron añadiendo los *Catálogos* ampliables de los mitos heroicos[3]. La tragedia clásica muestra luego el sufrimiento y la destrucción del

29 W. F. Otto (1874-1958), *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlighen im Spiegel des griechischen Geistes*, 1929 (⁴1956 sin alteraciones) [trad. esp.: *Los dioses de Grecia*, 2003]; *Dionysos. Mythos und Kultus*, 1933 (²1934) [trad. esp.: *Dioniso. Mito y culto*, 1997]; *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhändlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*, 1955 (³1974); *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, 1956 [trad. esp.: *Teofanía: el espíritu de la antigua religión griega*, 1978]; *Mythos und Welt*, ed. por K. von Fritz, 1963; *Das Wort der Antike*, ed. por K. von Fritz, 1962.

30 K. Kerényi (1897-1973); bibliografía en *Dionysos: archetypal image of indestructible life*, 1976, pp. 445-474 [trad. esp.: *Dionisios (sic). Raíz de la vida indestructible*, 1998] y en A. Magris, *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, 1975, pp. 331-338; *Werke in Einzelausgaben*, 1967 ss. Junto a C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941 (⁴1951) [trad. esp.: *Introducción a la esencia de la mitología*, 2004]; con C. G. Jung y P. Radin, *Der göttliche Schelm*, 1954 [trad. ital.: *Il briccone divino*, 1965]. Se distancia de Jung, *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, 1967, pp. XXIV-XXXIII [trad. esp.: *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, 2004].

1 Véase VI 2.

2 Véase III 1.

3 Extensos fragmentos de los *Catálogos* hesiódicos se reconstruyeron gracias al hallazgo de algunos papiros: R. Merkelbach y M. L. West, *Fragmenta Hesiodea*, 1967 (apéndice *Fragmenta selecta*, 1983); cfr.

individuo prisionero del enigma de lo divino. Por tanto, el documento fundamental para la religión griega es, en la práctica, toda la poesía antigua: incluso la comedia proporciona importantes aportaciones a nuestro conocimiento desde el punto de vista del hombre corriente o por medio de la parodia burlesca[4]. Sin embargo sólo se ha conservado una parte del patrimonio literario. El contenido de lo que se ha perdido se mantiene en parte en los compendios mitográficos, entre los cuales, la más rica en materiales es la *Biblioteca* conocida bajo el nombre de Apolodoro[5].

La «exploración» y la recopilación de las tradiciones, la *historía*, se convirtió a partir del siglo V en un género literario independiente. En relación con las narraciones míticas, se describen aquí también las costumbres, los *drómena*, los ritos. El ejemplo más antiguo y más importante que ha llegado hasta nosotros es la obra histórica de Heródoto. En el siglo IV, en diversos lugares, los historiadores locales se dedicaron al cultivo de las propias tradiciones, sobre todo, los «Atidógrafos» de Atenas[6]. De notable interés es también la erudición de la poesía helenística[7]. Minuciosas descripciones de las costumbres de la época se encuentran también en las obras geográficas de Estrabón[8] y en la guía de Grecia de Pausanias[9]. Finalmente, Plutarco introdujo en sus voluminosos escritos diversas particularidades importantes, conocidas por él, sobre ritos en uso. A partir de todas estas fuentes surge un cuadro, variado y a menudo rico en detalles, de los ritos griegos; aunque en todos los casos lo que podemos discernir de ellos es solamente fruto de la mediación de la forma literaria, no son, por así decirlo, las anotaciones del participante, sino las consideraciones externas de un observador real o ficticio.

Documentos directos de la práctica religiosa son las «leyes sagradas» que se han conservado en un gran número de inscripciones[10], pero éstas también permiten sólo vislumbrar una cara externa del culto. Son en su mayor parte decisiones populares o de asociaciones religiosas, en particular, estatutos y calendarios de sacrificios, concernientes a cuestiones organizativas y, sobre todo, financieras. Sin embargo, aportan información de primera mano sobre el sacerdocio, la terminología cultual,

---

también Esiodo, *Opere*, Testo greco a fronte. Testi introdotti, tradotti e commentati da G. Arrighetti, 1998, pp. 100-231, 445-479 [trad. esp. de los fragmentos por A. Martínez, en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, 195-379].

4 W. Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes*, 1970.

5 *Apollodori Bibliotheca*, ed. R. Wagner, 1894 (²1962); J. G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, 1921; Apollodoro, *I miti greci. Biblioteca*, ed. a cargo de P. Scarpi, trad. de M. G. Ciani, 1996 [trad. esp. de M. Rodríguez de Sepúlveda, Apolodoro, *Biblioteca*, 1985].

6 Son fundamentales las indicaciones sobre estos escritores debidas a F. Jacoby, *FGrHist* III, cfr. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, 1949.

7 La fuente más importante son los *Aitia* y la *Hécale* de Calímaco, de los que la edición de R. Pfeiffer (1949) ofrece todos los materiales. [Trad. esp. de M. Brioso en Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*, 1980. Para la *Hécale*, G. Montes Cala, *Hécale*, 1989].

8 Edición bilingüe de H. L. Jones, *The geography of Strabo*, 1917ss. Incompletas son las nuevas ediciones críticas de F. Sbordone, 1963; W. Aly, 1968-1972; F. Lasserre *et alii*, Coll. Budé, 1966 ss. [Edición completa: S. Radt, 2002-2004; trad. esp. de J. L. García Ramón, J. M. Blanco, M. J. Meana, F. Piñero y otros, Estrabón, *Geografía*, 1991, etc.].

9 Edición comentada de H. Hitzig y F. Blümmer, 1896-1910; edición de J. G. Frazer, cfr. I 1, n. 15 [trad. esp. de M. C. Herrero Ingelmo, Pausanias, *Descripción de Grecia*, 3 vols., 1994].

10 Una colección comentada precedente, I. v. Prott y L. Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, I-II, 1896-1906. Más reciente, Sokolowski, *LSCG, LSAM, LSS* [nuevas leyes en E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, 2005]. Sobre el calendario, cfr. V 2.

nombres y epítetos de divinidades y, ocasionalmente, sobre ritos particulares. También los libros de cuentas y los inventarios pueden ser una óptima fuente de información para algunos detalles.

Testimonios excepcionales de la religión griega son los monumentos del arte griego: templos, estatuas y representaciones iconográficas[11]. Algunos templos como los de Atenas, Agrigento o Paestum han sobrevivido al tiempo; copias romanas de imágenes de estatuas de divinidades griegas han transmitido durante siglos la impronta de la religión antigua; finalmente la arqueología científica ha sacado a la luz durante más de cien años un patrimonio de documentos inesperado e impresionante. Especialmente el período de la Grecia arcaica ha resurgido ante nuestros ojos con extraordinaria intensidad. La Acrópolis y Olimpia, Delfos y Delos, los centros más importantes e innumerables pequeños santuarios han sido excavados y es posible determinar con extrema exactitud la historia de cada uno de ellos: la cerámica da una sólida base para la cronología y modestos restos arquitectónicos hacen posibles reconstrucciones completas[12]. Construcciones destinadas al culto, altares y recipientes rituales proporcionan también indicaciones no despreciables acerca de lo que los hombres hacían en estos lugares, siendo especialmente instructivos los depósitos de ofrendas votivas[13]. A menudo estas últimas contienen también inscripciones votivas: disponemos de un enorme material relativo a nombres y epítetos de los dioses, que ofrecen aclaraciones precisas sobre la difusión de determinados cultos. Sin embargo, donde faltan las fuentes escritas, función y significado de edificios y utensilios se mantienen a menudo oscuros.

Las artes figurativas asumen por ello en nuestro contexto un valor casi igual al de la poesía. Incluso en el caso de que las imágenes cultuales propiamente dichas se hayan perdido irremediablemente, las escenas de ciertos vasos, las estatuas votivas y las réplicas tardías permiten seguir el desarrollo gradual del concepto de divinidad desde el período protoarcaico[14]. A ello se añaden las representaciones mitológicas, que empiezan a aparecer en torno al año 700 a.C. y que a menudo son mucho más antiguas que las fuentes escritas conservadas[15]. Relativamente raras, pero particularmente importantes, son las imágenes de escenas rituales que nos ofrecen una visión de la realidad del culto[16].

Una fuente indirecta de la disposición religiosa son los nombres propios de persona «teofóricos», que asignan una persona a la esfera de una determinada divinidad y que la definen como un «regalo» de esta última: Apolódoto y Apolodoro, Heródoto y Herodoro, Apolonio, Ateneo, Hecateo, Dione, Herón, Apeles y otros muchos[17]. Los nombres teofóricos se difundieron mucho también en todo el Oriente antiguo; en cambio parecen faltar en época micénica y en Homero aparecen sólo marginalmente[18]. Los nombres teofóricos reflejan la difusión y popularidad de una

11 K. Schefold, *Griechische Kunst als religiöses Phänomen*, 1959.
12 Véase II 5.
13 Véase II 2.
14 Véase I, n. 1: Simon, Walter, Hawkes.
15 Cfr. Schefold (1964); Fittschen (1969).
16 Sobre los problemas de su valoración A. Rumpf, «Attische Feste-Attische Vasen», *BJb* 161 (1961), pp. 208-214; encontramos una colección en T. B. L. Webster, *Potter and Patron in Classic Athens*, 1972, pp. 126-151.
17 Sittig (1911).
18 En micénico sólo Teodora (*te-o-do-ra*) MY V 659; Ares en *a-re-i-me-ne* TH Z 849, 851s. es pro-

divinidad particular, si bien hasta un cierto límite: la tradición familiar puede conservar un nombre, una vez introducido, incluso sin referencia a su significado.

La relación entre imágenes mitológicas y textos demuestra la imposibilidad de la pretensión metodológica de dar un cuadro de la religión griega arcaica y clásica sólo sobre la base de fuentes coetáneas. Que los mitógrafos tardíos e incluso las referencias concretas en comentarios a textos clásicos se remontan a la literatura de época clásica o protohelenística es un hecho comprobado en unos casos y es muy probable en otros. Así la *Biblioteca* de Apolodoro repite en gran medida los *Catálogos* de Hesíodo; algunas descripciones de ritos provienen muy a menudo de escritores locales del siglo IV. Sin embargo, debe de haber existido una tenaz tradición local fuera de los canales de la literatura: el mito de Deméter en Figalia[19], transmitido sólo por Pausanias, debe de remontarse a la Edad del Bronce y también son realmente antiguos bastantes ritos conocidos por Plutarco y Pausanias en su época. Por ello, citaremos a menudo también estas fuentes tardías, aunque su datación no puede proporcionarnos para lo que testimonian más que un *terminus ante quem*.

Si la religión es esencialmente tradición, un estudio sobre la religión griega de ninguna manera podrá perder de vista las épocas aún más antiguas: la prehomérica, esto es, pregriega. Después de que los éxitos espectaculares de Heinrich Schliemann y sir Arthur Evans sacaran a la luz la civilización creto-micénica[20], el cuadro de la prehistoria y de la protohistoria en el ámbito griego se ha ampliado y profundizado en gran medida; se perfilan conexiones bien con el Oriente de la Edad del Bronce, bien, yendo aún más atrás en el tiempo, con el neolítico europeo y anatolio[21]. De importancia fundamental es la idea de que la religión griega «homérica» no representa un fenómeno único y aislado, sino que debe considerarse ante todo como representación de un tipo más general, de una *koiné* de la Edad del Bronce. A decir verdad, se vuelve cada vez más difícil trazar, aunque sea a grandes rasgos, tal multiplicidad de conexiones y mucho más arduo elaborarlas sintéticamente. El material crece cada vez más y los problemas aumentan.

3. Delimitación del tema

Una exposición adecuada de la religión griega bajo más de un aspecto es hoy imposible. El material es desmesurado para una persona sola, los métodos, absolutamente controvertidos, y el objeto de estudio mismo está lejos de ser definido. Por tanto, es más fácil decir lo que el presente libro no puede ni quiere ser que lo que es: no es un manual completo, como el que escribió Martin P. Nilsson hace 35 años, no es una animada representación profética, como la propuesta por Walter F. Otto, y mucho menos un libro de imágenes, que constituyen el atractivo de las obras de los arqueólogos. Lo que pretende este libro, siendo siempre consciente de su carácter provisional, es ofrecer una orientación en la multiplicidad de datos y de problemas, sin

bablemente un apelativo (véase III 2.12, n. 2). Heracles y Diomedes, que es ya de por sí divino, son casos particulares. Así en Homero no queda más que Diocles.

19 Véase III 2.3, n. 35; III 2.9, n. 20.

20 Véase I 3.

21 Véase I 1.

ninguna pretensión de exhaustividad, ni en lo que respecta a los materiales, ni en lo que respecta a la bibliografía. Dentro de los límites prefijados, no había espacio para discutir íntegramente todos los problemas y las controversias; se podrá sentir la falta de un análisis suficiente de la «religión de los trágicos», pero su complejidad no nos permite un esbozo en pocas páginas. La religión aparece aquí más que nada como un sistema de comunicación suprapersonal. Lo que sí se pretende es aportar la mayor cantidad posible de testimonios de primera mano y se prefieren en la elección aquellos que se prestan a *interconexiones significativas*.

La religión griega, como el resto de la cultura, viene definida, según el lugar y el período, por la esfera de influencia de la lengua y la literatura griegas. Su auténtico final se alcanzará sólo con la victoria del cristianismo, unida a la devastación de las invasiones bárbaras; los juegos olímpicos y los misterios eleusinios sobrevivieron hasta que el emperador Teodosio, en el año 393 d.C., prohibió todos los cultos paganos. Los orígenes se pierden en la noche de la prehistoria. Pero las catástrofes y las invasiones en torno a y después de 1200 a.C. marcan un profundo corte[1]: por tanto, el concepto de «griego», en contraste con el de «micénico», se utilizará aquí sólo a partir de la cultura que empieza a este lado de dicho límite. Sin embargo, no se puede renunciar a un esbozo de la religión minoico-micénica como presupuesto de la griega. Sólo en los siglos IX-VIII la religión griega será verdaderamente tangible; literatura y representaciones iconográficas raramente se remontan más allá del año 700. Tales límites definirían aún un período de unos 1100 años, un arco de tiempo rico en desórdenes militares y sociales, económicos y espirituales. El presente estudio se ha puesto como límite inferior la revolución producida por las conquistas de Alejandro. Dado que ampliaron enormemente el espacio vital de los griegos, crearon nuevos centros y al mismo tiempo propiciaron un nuevo contacto con las culturas altamente desarrolladas de Oriente, merecidamente pueden ser tomadas como límite de una época. Queda como objeto de análisis propiamente dicho la religión de ese grupo de ciudades y estirpes, unidas por una lengua y una cultura, en Grecia, en las islas del Egeo, en la costa de Asia Menor y en todas las colonias del mar Negro, hasta Sicilia, la Italia meridional, Marsella y España, en la época tardogeométrica, arcaica y clásica, más o menos entre el año 800 y el 300 a.C. La forma de vida característica de esta época es la *polis* griega.

Pero incluso dentro de estos límites surge un problema: ¿hasta qué punto se puede hablar efectivamente de «religión griega» *tout court*? Cada estirpe, cada territorio, cada ciudad posee su propia tradición tenazmente defendida. Además registramos la difusión de «movimientos» religiosos y finalmente, la religión, con la aparición de la filosofía, entra en crisis: ¿sería más exacto hablar de una pluralidad de «religiones griegas»[2]? Frente a este hecho hay que tener en cuenta el vínculo que representa el uso de una lengua común, al que se añade, desde el siglo VIII una cultura literaria común, dominada por la poesía homérica; al mismo tiempo, algunos santuarios, como Delfos y Olimpia, adquirieron un significado panhelénico y precisamente en esa época se desarrolla también, a pesar de algunas particularidades locales, el típico estilo del arte figurativo griego, que en seguida dominará toda la

1 Véase I 4.

2 Cfr. el título del libro de des Places 1955 (véase I 1, n. 1) [y también del de S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 1999].

cuenca mediterránea. Además, considerando las diversas características locales y sectarias, las manifestaciones religiosas de los griegos son consideradas por los propios griegos sustancialmente compatibles, como una diversidad de prácticas en la devoción a los mismos dioses, dentro del marco de un único mundo. Que los dioses pertenecían a este mundo no lo puso en duda ni siquiera la propia filosofía griega.

La religión griega se presenta al estudioso de la ciencia de la religión en la doble apariencia de rito y de mito. Faltan los fundadores de la religión y testimonios de revelaciones[3]; faltan también organizaciones sacerdotales y monacales. La religión se legitima en tanto que tradición, en el momento en que ella misma, incisiva fuerza de la continuidad, se conserva de generación en generación. El «rito», visto desde el exterior, es un programa de acciones demostrativas –fijado según el tipo de ejecución y a menudo según el lugar y el período– y es «sagrado» en cuanto que cada omisión o desviación suscita gran miedo y es causa de sanciones. Al ser comunicación e impronta social al mismo tiempo, el rito crea y asegura la solidaridad del grupo cerrado; en tal función, ha acompañado las formas de la convivencia humana desde los tiempos primordiales[4]. Incluida en el mito «sacro» está la invocación a poderes invisibles, a los que uno se dirige como a una persona a la que se tiene enfrente: «dioses», *theoí*, así se les llama desde los primeros textos de los que disponemos. Más información sobre ellos nos aporta el mito: un complejo de relatos tradicionales[5]. A estos últimos los griegos nunca les atribuyeron un carácter absolutamente vinculante: la verdad de un mito no está nunca garantizada y no debe ser necesariamente «creída». Pero, prescindiendo del hecho de que el mito en un primer momento representaba la única forma explícita de actividad espiritual y de superación de la realidad, el mito de los dioses adquiere realmente su relevancia a partir de su conexión con los ritos sagrados, a los que ofrece a menudo una motivación, una «etiología», frecuentemente expuesta incluso de forma festiva. El arte poética, por su parte, ha dado después forma fija y persuasiva a los mitos particulares y precisamente la recitación de esta poesía constituye un componente irrenunciable de la fiesta de los dioses. Complejo tanto en su esencia como en sus efectos, el mito griego se sustrae a toda clasificación y análisis unidimensional.

3 Ambos aparecen en conexión con el orfismo, véase VI 2.

4 *HN*, pp. 31-96.

5 Cfr. G. S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Function in ancient and other Cultures*, 1970 [trad. esp.: *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, 1973] (cfr. la recensión en *Gnomon* 44 (1972), pp. 225-230); *The Nature of Greek Myths*, 1974 [trad. esp.: *La naturaleza de los mitos griegos*, 1984, reimp. 2000]; *HN*, pp. 39-45. Perdura la discusión teórica sobre la esencia y el concepto de mito; en particular, el debate con Lévi-Strauss (véase I, n. 28); cfr. P. Maranda (ed.), *Mythology*, 1972; sobre la historia de las interpretaciones, Kerényi (véase I, n. 2) y J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, 1961; Burkert (1980). Sobre el concepto de mito en la antigüedad véase W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, 1970, pp. 130-147. El material griego es elaborado mejor en *PR*, más extensamente en *RML*. Para las imágenes, véase I 2, n. 15. Entre los numerosos compendios de mitología griega se recuerdan: H. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1953 (⁷1975); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, 1928 (⁵1953) [trad. esp.: *Mitología griega*, 1970]; E. Tripp, *A Handbook of Classical Mythology*, 1970; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 1951 [trad. esp.: *Diccionario de mitología griega y romana*, 1981; cfr. también T. Gantz, *Early Greek Myth*, 1993; *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1981-1997].

1. PREHISTORIA Y ÉPOCA MINOICO-MICÉNICA

1. NEOLÍTICO Y PRIMERA EDAD DEL BRONCE

La religión antigua es tradición y una tradición quizá tan antigua como la humanidad, pero sus huellas se pierden en la prehistoria, en el momento en que se alargan los intervalos de tiempo. Si a partir del siglo VIII a.C. las épocas se miden en siglos o incluso en decenios, este límite va precedido de cuatro «siglos oscuros» y de cerca de ocho siglos de civilización evolucionada de la Edad del Bronce. Aún antes, se extiende la primera Edad del Bronce por más de un milenio y el neolítico durante más de tres milenios. Y aún antes de todas estas épocas, el paleolítico superior, que abarca más de 25.000 años, pero que está lejos de representar el inicio de la historia de la humanidad, dado que hay indicios de una continuidad religiosa ya desde el paleolítico inferior[1].

Para todos los períodos de la prehistoria se ha perdido para siempre el testimonio de la lengua, la palabra auténtica que pueda esclarecer el significado de los variados y a menudo desconcertantes hallazgos. Sí se ha conservado, en cambio, gracias a circunstancias fortuitas de naturaleza físico-química, una selección, aunque muy limitada, de restos mortales. Las sepulturas resultan así más fácilmente comprensibles que los testimonios de vida. Con notable precisión es posible definir y clasificar los fragmentos de cerámica, hasta que, a partir de la invención de la alfarería, ésta se vuelve verdaderamente determinante para la delimitación de la cronología de cada una de las civilizaciones. Las formas de comportamiento, por no hablar de las ideas, del hombre primitivo son inteligibles en la mayoría de los casos sólo indirectamente; y, con el aumento del material y el progreso metodológico, crece la cautela ante la confrontación de interpretaciones precipitadas, también en el campo de la religión: ya no es admisible definir como «religioso» o «ritual» todo aquello que

1 Meuli (1946) y *HN*, pp. 20-69; M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, 1976, pp. 13-39 [trad. esp.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, [2]1996].

no se comprende y «explicarlo» con alguna analogía tomada de quién sabe dónde. Sin embargo, el principio crítico opuesto, que exige en cada caso la prueba positiva de un sentido religioso, corre el riesgo, como todo minimalismo, de descuidar precisamente los aspectos más importantes. A este respecto, podemos considerar que representaciones religiosas, como procesiones y danzas, coronas y máscaras, sacramentos y ceremonias, no tienen por qué dejar la mínima huella. El primitivo arte figurativo puede ocasionalmente servir de ayuda, pero comporta sus propios problemas interpretativos.

Por otra vía, es precisamente la lengua la que conduce a la prehistoria: el griego pertenece al grupo de las lenguas indoeuropeas y la reconstrucción científica de un «protoindoeuropeo» contiene en sí misma el postulado de un pueblo de «indoeuropeos» en el IV o en el III milenio. Sin embargo, el problema que representa poner en relación unívoca los resultados de la investigación lingüística con los hallazgos de las excavaciones parece ser insoluble: ni la «patria originaria de los indoeuropeos», ni la migración a Grecia de los griegos indoeuropeos, ni siquiera la migración doria, mucho más tardía e históricamente testimoniada, pueden ser verificadas de modo incontrovertible sobre la base de hallazgos arqueológicos, de la cerámica, o de las formas de enterramiento[2].

Ya en el paleolítico, Grecia estaba habitada por el hombre[3]. Los asentamientos permanentes empiezan en el paleolítico inferior[4] (VII milenio): sus orígenes preceden a la invención de la cerámica. Con ello culmina el decisivo tránsito de una sociedad de cazadores-recolectores a otra de agricultores y ganaderos. En consecuencia, sus centros de asentamiento son las llanuras fértiles, particularmente la de Tesalia, donde se encuentra la importantísima zona arqueológica de Sesklo[5], la primera en ser excavada, convertida en epónima de los estadios de la civilización neolítica; la siguen Macedonia, por un lado, Beocia, Argólide y Mesenia por otro; antes del final del VII milenio su influencia llega incluso hasta Creta.

Esta civilización agrícola, la más antigua de Europa, provenía de Oriente. Ni los cereales, cebada y trigo, ni los animales de cría más importantes, cabras y ovejas, eran originarios de Grecia. Los inicios de la civilización neolítica están en el «Creciente fértil» entre Irán y Jericó; de allí se difunden por Asia Menor: en la Anatolia meridional ha salido a la luz recientemente, gracias a las excavaciones de Çatal Hüyük y Hacilar[6], un centro con rasgos que apuntan claramente a Sesklo. También la cerámica pintada vino a Grecia de Oriente, como la metalurgia, en el III milenio, y, más tarde aún, el impulso hacia la civilización evolucionada y la civilización de la escritura. La fórmula de la «corriente cultural Este-Oeste»[7] caracteriza la realidad

2 Véase I 2; I 4, en particular la discusión en Crossland-Birchall.

3 Hallazgos más recientes en Petralona (Tesalia): *BCH* 89 (1965), pp. 810-814; V. Milojcic, J. Boessneck, D. Jung y H. Schneider, *Paläolithikum um Larissa in Thessalien*, 1965.

4 F. Matz, *Die Aegäis. Handbuch der Archäologie*, II, 1950. F. Schachermeyr, *Die ältesten Kulturen Griechenlands*, 1955; *RE* XXII (1954), cols. 1483-1486; *Das ägäische Neolithikum*, 1964; *Aegäis und Orient*, 1967; *Die ägäische Frühzeit*, I, *Die vormykenischen Perioden* (SB Wien 303), 1967; Vermeule (1), pp. 19-22; S. C. Weinberg, *CAH*, I, pp. 557-618; Müller-Karpe II-III; Christopulos, 1974; Narr, 1975; D. R. Theocharis (ed.), *Neolithic Greece*, 1977.

5 Ch. Tsountas, *Hai proistorikai Akropoleis Diminiou kai Sesklou*, 1908.

6 J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia*, 1967; *Excavations at Hacilar*, I-II, 1970.

7 F. Schachermeyr (cfr. n. 4).

de estos hechos. Pero también al Norte, en la fértil cuenca danubiana más allá de los montes balcánicos, se configuraron, ya desde el VI milenio, civilizaciones campesinas que ejercieron repetidamente su influencia sobre Grecia; algunas características de la fortaleza de Dimini en Tesalia y de la cerámica allí descubierta se explican como una probable avanzada de estas poblaciones en el IV milenio.

En general, el neolítico griego parece abarcar, sin fracturas radicales y sin profundas diferenciaciones, un período de más de tres milenios. Escasos son en toda esta época los testimonios relativos a la religión[8]; incluso disminuyen en el curso de su desarrollo. El complejo más importante de hallazgos de probable relevancia religiosa está representado por las estatuillas, que acompañan también el neolítico asiático, africano y europeo: pequeñas figuras de arcilla, a veces de piedra, generalmente representaciones de mujeres desnudas, a menudo con exagerada acentuación del bajo vientre, las nalgas y el sexo. Ejemplos precedentes de este tipo se remontan ya al paleolítico y sobreviven posteriormente en diversas formas hasta el período de las civilizaciones superiores, en Grecia, por lo menos hasta la época arcaica. Desde los orígenes hasta su desaparición han comportado siempre problemas de interpretación: según una interpretación antigua y corriente, representarían una diosa madre, imagen simbólica de la fertilidad de hombres, animales y tierra. Sería tentador ver una relación con el predominio de divinidades femeninas en el culto griego histórico y con la «Señora» del mundo micénico representada en múltiples ocasiones. Pero se saldría de los confines de lo documentable; el hecho de que estas figuras a menudo sean encontradas en grupos, de que no se pueda hablar de una conexión segura con santuarios, ha suscitado un creciente escepticismo hacia esta interpretación[9].

Los hallazgos más singulares, más interesantes y al mismo tiempo más comprensibles son los de Çatal Hüyük. Aquí, en la ciudad protoneolítica, se ha encontrado una serie de «santuarios», cámaras con características propias dentro de casas con varias habitaciones. Sus rasgos distintivos son enterramientos secundarios (es decir, que contienen sólo huesos), bancos con cuernos de toros, pinturas parietales figurativas y sobre todo esculturas de una «Gran Diosa» con las manos levantadas y las piernas separadas junto a la pared, evidentemente la madre progenitora de los animales y de la vida en general. Cuando junto a una estatuilla femenina se encuentra un compañero de aspecto infantil o bien otra poderosa figura de mujer está dando a luz a un niño, entronizada entre dos leopardos, o cuando una pintura parietal representa hombres disfrazados de leopardos que cazan al toro, entonces es innegable el nexo con la «Gran Madre» minorasiática de época histórica, con sus leopardos o leones, su *páredros*, el grupo masculino y el sacrificio del toro. La continuidad religiosa por más de cinco milenios es aquí sorprendentemente clara.

Es cuestionable, en cambio, si a partir de estos presupuestos, en virtud de la «corriente cultural Este-Oeste», se puede arrojar luz sobre la religión neolítica como tal o sobre la religión de la Grecia neolítica en particular. J. G. Frazer había

8 Más significativos son los testimonios de la cuenca danubiana, de la que parte Gimbutas 1974. Una tentativa precedente de una amplia síntesis: G. R. Levy, *The Gate of Horn*, 1948 = *Religious Conceptions of the Stone Age*, 1963.

9 Sobre el debate, cfr. D. B. Thompson, *Troy Suppl. III: The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*, 1963, pp. 87-92; Müller-Karpe, II, pp. 380-395; P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece*, 1968; W. Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin*, 1971; Dietrich, pp. 9-11; véase además la n. 33.

extraído de «Adonis-Atis-Osiris» la imagen primordial de la Gran Diosa con su compañero que muere, símbolo de la vegetación, que anualmente se marchita pero renace después. Sir Arthur Evans la había encontrado en el mundo figurativo minoico[10]. Sin embargo, también en este caso, la gran síntesis está bien lejos de ser unánimemente compartida. Las investigaciones de los especialistas ponen de relieve las particularidades de cada uno de los respectivos campos; las mínimas posibilidades comunicativas de la Edad de Piedra llevan a esperar el fraccionamiento en lugar de la unidad espiritual. En efecto, entre las estatuillas de Sesklo, se encuentran diversas figuras masculinas entronizadas[11], mientras que las figuras femeninas están de pie o acurrucadas, lo que presupone un orden patriarcal, quizá una divinidad masculina, quizá también una pareja de dioses. Existe también la figura de la mujer sentada con un niño, la llamada *kourotróphos*[12]. Estatuillas itifálicas[13], a menudo también simples falos[14], pueden significar fertilidad, pero también una demarcación apotropaica del territorio, sin que pueda sin embargo asegurarse con certeza.

Un edificio de Neo Nikomidia (Macedonia) ha sido definido como «templo»; se encuentra, aislado y relativamente grande, en medio del asentamiento; contenía extraños recipientes y cinco estatuillas[15]. La construcción es del VI milenio, de una época muchísimo más alejada de Homero de lo que lo está Homero de nuestro presente. En otro lugar se han encontrado algunos indicios, aunque discutidos, de lugares destinados a sacrificios y altares[16]. Ciertas fosas sacrificiales, sobre todo en la «magula» de Otzaki en Tesalia[17], con capas de ceniza, huesos de animales, fragmentos de recipientes y figurillas, se atribuyen a una influencia del norte de los Balcanes. Parece que algunas cuevas, convertidas después en santuarios, fueron utilizadas aún en el neolítico como viviendas[18].

Sin embargo, es lícito suponer una cierta continuidad de la religión en tierra griega consecuente con la inercia de la cultura y de las costumbres campesinas. Los animales sacrificados entre los griegos son la oveja y la vaca, la cabra y el cerdo, mientras que el asno y el caballo son generalmente excluidos. Estos últimos no fueron introducidos hasta el III o el II milenio; por tanto, ya antes de esta época el mito debía prescribir los animales domésticos neolíticos. En Ajilion, en Tesalia, se

10 Véase Introducción I, n. 15; I 3.5, n. 38.

11 Christopulos, p. 66; Narr, p. 163.

12 Müller-Karpe, II, lám. 133, 16; Ch. Zervos, *Naissance de la civilisation en Grèce*, 1962, p. 305, fig. 395; lám. C; cfr. Price (1978).

13 En particular una gran figura procedente de Larisa (Museo Nacional de Atenas), Christopulos, p. 90, Gimbutas, p. 232, que sin embargo es más bien protoheládica (H. Möbius, *AA* [1954], pp. 207-216); cfr. una figura medioheládica de Zerelia: A. J. B. Wace y M. S. Thompson, *Prehistoric Thessaly*, 1912, p. 163, fig. 10.

14 Gimbutas, fig. 219; Zervos (*supra* n. 12), p. 250. Sobre la interpretación, véase *infra* III 2.8, n. 4; *HN*, p. 70.

15 Müller-Karpe, II, p. 451, nº 121.

16 Altar a cielo abierto en un patio de Queronea: Christopulos, p. 91; un hogar en el patio central de Dimini; fosas sacrificiales en Elatea: Müller-Karpe, II, p. 346.

17 J. Milojcic von Zumbusch y V. Milojcic, *Die deutschen Ausgrabungen auf der Otzaki-Magula in Thessalien*, I, 1971. Müller-Karpe, II, p. 451, nº 123; Narr, p. 169.

18 Gruta de Franjzi (Argólide): M. H. Jameson, *Hesperia* 38 (1969), pp. 342-381; *Arch. Rep.* (1971-1972), p. 10; gruta de Maronea (Tracia): *Ergon* (1971), pp. 94-105; *Arch. Rep.* (1971-1972), p. 18; gruta de Kitsos cerca de Laurion: *Arch. Rep.* (1971-1972), pp. 6 s.; gruta de Pan en Maratona: *Ergon* (1958), pp. 15-22; Rutkowski, pp. 272 s.; Müller-Karpe, II, p. 450, nº 117.

encontró una pequeña máscara de arcilla colgada de una especie de palo[19], lo que recuerda inmediatamente las columnas con máscaras de Dioniso que aparecen en las representaciones de algunos vasos griegos; no obstante, el modelo neolítico se data ya hacia 6000 a.C. Un fragmento, incluido entre la cerámica de Dimini, muestra una figura humana con las manos levantadas en el gesto de la «epifanía»[20], como aparece en el arte minoico-micénico e incluso antes, ya en Çatal Hüyük.

Entre las fiestas agrarias de los griegos, las Tesmoforias dan la impresión de ser de extraordinaria antigüedad: se considera que proceden de la Edad de Piedra[21]. Un rasgo específico de estas fiestas era el sacrificio de cerdos; en efecto, no es raro encontrar cerdos votivos de arcilla en los santuarios de Deméter. Una interesante escultura que representa un cerdo, perteneciente de nuevo al protoneolítico[22], fue encontrada en Nea Makri, junto a Maratón. Los cerdos de terracota con granos de cereal incrustados encontrados en los Balcanes están en relación evidente con la agricultura[23]. En Hermione tienen lugar «sacrificios secretos» a Deméter dentro de un círculo formado por gruesas piedras sin labrar: es difícil atribuirlos a otra época que a la Edad de Piedra[24]. Bajo esta perspectiva pueden considerarse algunos antiquísimos componentes autóctonos de la religión griega, incluso aunque los testimonios estén considerablemente dispersos y haya serias lagunas que sólo pueden ser paliadas por medio de conjeturas; nuevos hallazgos lograrán quizá colmar las lagunas en el futuro.

El paso a la Edad del Bronce se produce en el transcurso del III milenio gracias a nuevos impulsos de Oriente. Mientras en Mesopotamia y en el valle del Nilo se desarrollaban las primeras civilizaciones evolucionadas, con la metalurgia llega a Grecia, a través de Asia Menor, un creciente progreso cultural. Troya[25] alcanza entonces un primer período de prosperidad, como testimonia el «Tesoro de Príamo». Grecia no alcanza este desarrollo. Sin embargo, como consecuencia de la división del trabajo y de la concentración de riqueza y poder, nacen también allí asentamientos similares a ciudades, amurallados y con grandes edificios centrales. Los mejores resultados se han conseguido en las excavaciones de Lerna en Argólide; su nombre puede relacionarse con la lengua protohática de Anatolia[26]: abundantes «fuentes» caracterizan el lugar. Aquí se erigió una especie de palacio, la «Casa de las Tejas», llamado así por sus restos característicos; fue violentamente destruido hacia 2100[27].

El ritmo de la historia se acelera; se nota una mayor diferenciación incluso en el paisaje. Se distingue al menos la civilización del continente, que ahora se llama

19 Gimbutas, p. 61, fig. 18 (encontrada en 1973); sobre los «vasos leneos» véase V 2.4, n. 22. Máscaras de Sesklo: Narr, p. 163.
20 K. Grundmann, *JdI* 68 (1953), p. 28, fig. 33; véase I 3.2, n. 14.
21 Simon, p. 92; véase I 2.5.
22 *AM* 71 (1956), p. 24, Beilage, 15, 1.
23 Gimbutas, p. 211.
24 Paus. 2, 34, 10, cfr. 7, 22, 4; 9, 38, 1 (Orcómeno); por supuesto, el uso de estos círculos de piedra —como también los de Europa occidental— no fue siempre continuo. Un santuario de piedra es también el lugar de iniciación de Gilgal (AT *Gs* 4, 20; 5, 9). La circuncisión, como la castración en el culto de Atis, se efectúa con un cuchillo de piedra.
25 C. W. Blegen (ed.), *Troy*, I, 1950. Entre Troya y Grecia debe mencionarse Poliojni en Lemnos: L. Bernabò Brea, *Poliochni*, 1964-1976.
26 Prefijo plural protohático *le-* y *arinna, arna* «fuente»: lo duda E. Forrer, *Glotta* 26 (1938), pp. 195 ss.
27 J. Caskey, *Hesperia* 29 (1960), pp. 285-303; Vermeule (1), pp. 34-36.

«protoheládica», de la civilización «cicládica» de las islas del Egeo y de la «protominoica» de Creta, que progresa sin ruptura hacia la civilización evolucionada minoica.

Los documentos de la religión protoheládica parecen ser aún más escasos que los del neolítico. Las estatuillas se vuelven cada vez más raras, indicio quizá de una disminución del culto privado y doméstico. En cambio, existen claros restos de un culto sacrificial. De la construcción de Lerna que precedió a la «Casa de las Tejas» proviene un gran pilón de terracota, bajo, rectangular y ricamente decorado, con una cavidad en el centro en forma de doble hacha; presenta restos de fuego y, por tanto, debió de servir como hogar ceremonial[28]. En algunas construcciones circulares de Orcómeno se han encontrado notorias capas de ceniza, que se atribuyen sin duda a sacrificios[29]. Importantísimo es el hallazgo de Eutresis en la isla de Eubea[30]: en una de las casas del yacimiento, un patio delantero y una sala conducían a una tercera habitación más grande, que tenía, además del habitual hogar adosado a la pared, un banco de piedra en el centro y una plataforma circular decorada, que mostraba restos de fuego y huesos de animales; una fosa de ofrendas contenía cenizas, huesos de animales y cerámica deteriorada por las llamas; junto a la plataforma se encontraba un recipiente en forma de toro: el más antiguo ritón con forma de animal. Aquí debieron de tener lugar sacrificios de animales acompañados de libaciones, aun cuando no se encuentren imágenes de un «dios», se puede hablar de un «santuario». Una fosa de ofrendas de un estrato más antiguo en Eutresis contenía un pequeño pilar de piedra, un «betilo». En la construcción de época anterior al santuario se descubrió el enigmático *chásma*, un pozo circular con forma de embudo, de seis metros de diámetro y de una profundidad de más de tres metros, rodeado por un muro circular; ¿es lícito asociarlo a las posteriores construcciones circulares en torno a fosas sacrificiales? De época posterior al santuario es un notorio edificio con una gran habitación que contiene una columna central, sin ningún otro indicio de función cultual.

Cuando la «Casa de las Tejas» fue destruida, evidentemente a consecuencia de un ataque enemigo, se levantó sobre sus ruinas un gran túmulo redondo que fue respetado durante siglos[31], como símbolo de un mundo perdido y quizá también como centro de culto dedicado a algún poder «ctónico». Entre los que lo vieron y respetaron estaban ya sin duda los griegos de lengua griega.

Al final de la época protoneolítica, se había difundido la navegación en torno a las Cícladas, de hecho, la obsidiana de la isla de Melos representaba una mercancía muy preciada. La civilización cicládica de la Edad del Bronce[32] se funda en la agricultura y el artesanado combinados con el comercio marítimo; pequeñas comuni-

28 Vermeule (1), pp. 39, 44; lám. IV C; Müller-Karpe, III, p. 646.

29 H. Bulle, *Orchomenos*, I, 1907, pp. 19-25. Müller-Karpe, III, p. 647, lám. 403 F; *RE* Suppl. XIV (1974) col. 303; cfr. asimismo Müller-Karpe, III, p. 874.

30 H. Goldman, *Excavations at Eutresis in Boeotia*, 1931, pp. 15-20; J. Caskey, *Hesperia* 29 (1960), pp. 151s. («Casa L» Protoheládico II); ritón: Goldman, lám. VII, Müller-Karpe, III, lám. 407 C 14; betilo: Müller-Karpe, III, pp. 646 s., lám. 407 B 4-7; *chasma*: *Hesperia* 29 (1960), pp. 137-139, 162s., Vermeule (1), p. 44. Sobre las construcciones circulares griegas: F. Robert, *Thymélè. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, 1939.

31 *Hesperia* 29 (1960), p. 293; Vermeule (1), p. 30; Müller-Karpe, III, p. 646.

32 Ch. Zervos, *L'art des Cyclades*, 1957; C. Renfrew, «The Development and Chronology of Early Cycladic Figurines», *AJA* 73 (1969), pp. 1-32; Vermeule (1), pp. 45-57; Müller-Karpe, III, pp. 151-155; Renfrew, 1972.

dades florecientes desarrollaron su propio estilo en la comunicación con Oriente y Occidente. Dignas de atención son las construcciones de grandes tumbas, algunas de ellas cubiertas por una «falsa bóveda», para enterramientos colectivos. De las tumbas provienen las obras artísticas que más han contribuido a hacer famoso el arte de las Cícladas, tanto que se convierte casi en una moda: los ídolos de mármol que a veces alcanzan dimensiones monumentales. El tipo principal representa una mujer desnuda, de pie, aunque no puede sostenerse sobre sus pies extendidos hacia abajo, con los brazos rígidamente cruzados bajo el pecho, con la cara apenas esbozada, mirando hacia arriba. Se han encontrado también figuras de músicos con lira o flauta. Tales figuras no se creaban exclusivamente como ofrendas funerarias: una estatua grande se rompía en pedazos para que entrase en la tumba. El observador moderno queda fascinado ante la forma abstracta y sin embargo armoniosa, pero la interpretación histórico-religiosa sigue siendo mera especulación: ¿se trata quizá de una «Gran Diosa», madre de la vida y de la muerte, o son divinidades, ninfas u ofrendas al muerto para que le sirvieran en el Más Allá[33]? Aún más enigmática es la figura de una «diosa-pájaro» grabada sobre una lámina de plata, de pie, pero provista de pico y alas[34]. Cualquier intento de interpretación no podrá en este caso ser más que pura conjetura. Sin embargo, existe también aquí una continuidad con el culto griego de época posterior, como lo prueba la forma del característico vaso cultual, llamado *kérnos*[35], un plato de barro rodeado de pequeños cuencos o tazas.

Nilsson, a propósito de la religión heládica, escribió lapidariamente: «we know nothing» («no sabemos nada»)[36]. Incluso después de las excavaciones de Lerna y Eutresis es poco lo que hay que añadir; sin embargo, es suficiente señalar que los pueblos migratorios indoeuropeos/griegos encontraron y recibieron formas de culto plenamente desarrolladas. Para demostrar el origen micénico de la mitología griega, Nilsson[37] puso de relieve el hecho de que los centros de los grandes ciclos míticos coinciden con los centros micénicos; pero en todas partes las ciudades micénicas se encuentran en los territorios de asentamiento neolíticos y de la primera Edad del Bronce, donde se difundió la antigua cultura agrícola: Tesalia, Beocia, Etolia, Ática o Argólide, la llanura del Eurotas o Mesenia. De modo que podría ocurrir no que la tesis de Nilsson vaya en cierto sentido demasiado lejos, sino más bien que no vaya lo bastante lejos. Se observa que algunos santuarios, distantes de las posteriores ciudades griegas, ocupan el lugar de un antiguo asentamiento heládico. Esto es aplicable sobre todo al *Heraion* de Argos [38], quizá también al de Samos[39] y al de Olimpia. Un ídolo calcolítico fue encontrado cerca del santuario de Afrodita en Pafos[40]. La localidad de Lerna, rica en manantiales, será posteriormente el lugar de los misterios de Dio-

33 J. Thimme, «Die religiöse Bedeutung der Kykladenidole», *AK* 8 (1965), pp. 72-86 (renacimiento del difunto en la Gran Diosa); desde otros puntos de vista, K. Schefold, «Heroen und Nymphen in Kykladengrabern», *AK* 8 (1965), pp. 87-90 («Ninfas»); «sirvientas» según Nilsson, *MMR*, pp. 293 s. Una figura masculina: J. Dörig (ed.), *Art antique. Collections privées de Suisse Romande*, 1975, nº 32.

34 Vermeule (I), p. 53, fig. 9; Cook, I, p. 334.

35 Kernos de Filakopi, Melos (Museo Nacional de Atenas), Christopulos, p. 108; véase I 3.4, n. 23.

36 *MMR*, p. 5.

37 *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932, pp. 35-186; véase I 3.1.

38 C. W. Blegen, *Prosymna. The Helladic Settlement preceding the Argive Heraeum*, 1937.

39 J. Milojcic, *Samos*, I, *Die prähistorische Siedlung unter dem Heraion*, 1961, sobre todo pp. 27-30, 68.

40 F. G. Maier, *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, 1981, p. 104, lám. 12, 3.

niso[41]; el vaso con dos asas de este dios, el *kántharos*, representa en Lerna una típica forma de recipiente de la Edad del Bronce media. Y algunos elementos que parecen faltar o estar sólo en el fondo en la religión minoico-micénica, enlazan la religión griega con el neolítico y el protoheládico: sacrificios de animales con fuego, representaciones itifálicas y máscaras. Aunque no se puedan tomar a la ligera las múltiples líneas de fractura de la tradición y las innumerables catástrofes de la era primitiva, siempre han seguido afirmándose fuerzas continuistas y probablemente en ningún sitio tanto como en la esfera de la religión.

2. Elementos indoeuropeos

Se sabe ya desde hace tiempo que la lengua griega está estrechamente emparentada con un grupo de lenguas de Europa y Asia, hasta el punto de que es posible reconstruir, a partir de detalles de la fonética, de la morfología y de la formación de palabras, una lengua común originaria llamada «indoeuropeo»[1]. De particular interés son los rasgos comunes a aquellas dos lenguas de las que desde un principio se poseían los más antiguos testimonios: el griego homérico y el sánscrito védico. El descubrimiento del hitita y de las lenguas afines anatolias, que se remontan a la primera mitad del II milenio, ha hecho más complejas las correlaciones, pero ha confirmado en esencia la reconstrucción de un idioma común. La conclusión obvia es que la lengua fruto de la reconstrucción fue en algún momento hablada por un «pueblo», por un grupo o por grupos de «indoeuropeos». Este pueblo se dividió en grupos, que penetraron en India, Asia, Menor y Grecia, así como en Italia y en la Europa occidental y septentrional; en el transcurso de las migraciones se fueron formando, a partir de la lengua originaria, las lenguas históricas particulares. La aparición de los hititas representa el límite temporal inferior dentro de este proceso de diferenciación. Por otra parte, el período de la comunidad lingüística no puede ser retrotraído más y más a una lejana prehistoria: de ser así, en las inevitables transformaciones lingüísticas de épocas carentes de escritura, védico y griego, por ejemplo, se habrían debido de desarrollar de una forma tan diferente que su origen común resultaría irreconocible. No se podrá por tanto remontar mucho más atrás de la primera mitad del III milenio.

Muy controvertida es la concretización histórica de estos postulados, la cuestión de la «patria originaria de los indoeuropeos», que significaría asignar a una civili-

41 Los testimonios son sólo de la Antigüedad tardía: Plut. *De Isid. et Osir.* 364F; Paus. 2, 37, 5; *A.P.* 9, 688; *IG* II-III² 3674; 4841; IV 666; *CIL* VI 1779-80. *Kantharoi* (medioheládicos), por ejemplo en *Hesperia* 23 (1954), lám. 7a; 26 (1957), lám. 43ab. En cambio es protoneolítica la figurita, particularmente bella, de Lerna: *Hesperia* 25 (1956), p. 175.

1 No es ahora nuestro propósito adentrarnos en el problema de la lingüística indoeuropea como tal. Sobre la «ciencia de la antigüedad indoeuropea», O. Schrader y A. Nehring, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 1917-1928 (2ª ed.). A Scherer (ed.), *Die Urheimat der Indogermanen*, 1968; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, 1969 [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983]; G. Cardona, H. M. Hoenigswald y A. Senn (eds.), *Indo-European and Indo-Europeans*, 1970; J. Puhvel (ed.), *Myth and Law among Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology*, 1970; B. Schlerath, *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur*, 1973; M. Mayrhofer (ed.), *Antiquitates Indogermanicae*, 1974 [J. P. Mallory-D. Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, 1997].

zación neolítica, arqueológicamente identificable, la etiqueta de «pueblo indoeuropeo»[2]. Las teorías los sitúan desde los montes de Altai hasta Alemania septentrional y no hay esperanza de una respuesta concluyente.

Grecia, en cualquier caso, al igual que Italia, Anatolia e India fue «indoeuropeizada» sólo después de un movimiento migratorio en la Edad del Bronce. Sin embargo la llegada de los griegos a Grecia o, más exactamente, la inmigración de hablantes de una lengua derivada del indoeuropeo, conocida por nosotros como «griego», la lengua de los «helenos», representa un problema no menos controvertido, incluso aunque esté mejor definido[3]. La lengua griega nos es conocida desde el siglo XIV a.C. en los textos en lineal B. Nadie pone en duda el hecho de que los señores de Micenas hablaran la misma lengua ya antes, por lo menos desde el período de las tumbas de fosa. Las limitaciones en la datación de los indoeuropeos hacen sumamente improbable que se hablase griego en época protoheládica, por ejemplo en Eutresis y en Lerna. De este modo, las hipótesis se concentran en dos zonas de fractura testimoniadas arqueológicamente en las que destrucciones y nuevos comienzos atestiguan una radical transformación: antes y después del llamado «período protoheládico III». En torno a 2200 después de la destrucción de Troya II, también fueron destruidas Eutresis y la «Casa de las Tejas» en Lerna. Hacia 1900 hace su aparición un interesantísimo tipo de cerámica, la «cerámica minia», con barniz gris pálido, que de nuevo tiene conexiones con Troya[4]. Ninguna de las dos convulsiones afecta a Creta, donde la civilización minoica, no griega, se prepara para la transición a la civilización superior. La elección se complica aquí también por el movimiento migratorio de otros grupos, no griegos pero sí indoeuropeos, «pregriegos», que a menudo se creen emparentados con los hititas y con los luvitas de Asia Menor[5]. Además no se puede excluir la posibilidad de que los «griegos» se hubieran infiltrado gradualmente antes o después, sin conquistas violentas ni propósitos destructivos. También aquí es difícil que se pueda llegar a un resultado concluyente en la discusión: no existen ni una cerámica indoeuropea ni una protogriega.

El vocabulario del indoeuropeo comporta un mundo espiritual a partir del que se pueden reconocer escalas de valores, jerarquías sociales y también concepciones religiosas. Resulta evidente la organización patriarcal, el papel fundamental del padre en la gran familia; la agricultura es conocida, pero tienen mucha mayor importancia el pastoreo, el ganado vacuno y el caballo. Ello nos lleva por tanto a imaginar un pueblo guerrero de nómadas o seminómadas que vivían al margen de las civilizaciones superiores en vías de desarrollo pero que consiguieron después

2 La tesis de la cultura de la cerámica cordada, que dominó durante un cierto período (por ejemplo Schwyzer, p. 52) ha perdido crédito por sus abusos políticos; véase Müller-Karpe, III, p. 10. Cfr. R. Pittioni, *Propyläen-Weltgeschichte*, I, 1961, pp. 254s. (cultura de la cerámica de cuello de embudo); G. Devoto, *Origini indoeuropee*, 1962 (cultura de la cerámica con decoración en franjas); K. Jettmar, *Paideuma* 5 (1950-1954), pp. 236-252 (cultura de Andronovo en Asia central); M. Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe*, I, 1956, pp. 79s.; *JIES* 1 (1973), pp. 163-214 (cultura de los kurganes en Rusia meridional); réplica de R. Schmitt, *JIES* 2 (1974), pp. 279-284; H. Birnbaum, *JIES* 2 (1974), pp. 361-384.

3 *GAH* I 2, pp. 406-410, 804-807, 845-850; F. Schachermeyr, «Zum Problem der griechischen Einwanderung», en *Atti e Memorie del I Congresso internazionale di Micenologia*, 1968, pp. 305-312; Crossland-Birchall; V. R. d'A. Desborough, *Gnomon* 45 (1973), pp. 393-399.

4 *CAH* I 2, pp. 845-850; Vermeule (1), pp. 72-74.

5 Cfr. A. Heubeck, *Praegraeca*, 1961; L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, 1961, pp. 232-250.

convertirse en predominantes. Considerando este desarrollo en detalle, surgen problemas específicos según el caso: cambio de significado de palabras concretas, evoluciones lingüísticas particulares y paralelas, préstamos de palabras de otros idiomas; de modo que el patrimonio léxico común a todas las lenguas indoeuropeas es reducidísimo. En el campo religioso, para complicar más las cosas, se comprueba a menudo que la misma palabra en una lengua se usa con un sentido unívocamente sagrado, y en otra, en cambio, en un sentido profano y común. El uso religioso no es necesariamente el originario.

Sin embargo, quedan algunos testimonios seguros de una religión evolucionada de los «indoeuropeos»[6], con dioses, culto y poesía sobre los dioses. Es el caso sobre todo del «Padre del Cielo», el mayor de los dioses entre griegos y romanos: *Zeùs patér, Diespiter-Juppiter*[7]. A partir de la misma raíz se forma una palabra para los «luminosos» dioses celestes: indio antiguo *deváh*, latín *deus*; en griego, sin embargo, esta palabra es sustituida por *theós*[8]. Ningún otro nombre del círculo de dioses olímpicos puede remontarse con seguridad a una divinidad indoeuropea, aunque algunos, como Hera, Posidón o Ares están formados por raíces indoeuropeas[9]. En cambio, Helio, dios del sol, y Eos-Aurora son sin duda de origen indoeuropeo, también en su *status* divino: pero entre los griegos ambos están a la sombra de los dioses olímpicos. Los griegos ya no sabían que en el nombre de Platea, donde se adoraba a la diosa de la tierra, se conservaba la designación indoeuropea de la diosa de la tierra, literalmente «la Ancha»[10]. Indudable es la conexión de los Dioscuros con los *aśvins* de la mitología védica: ambos son jóvenes gemelos, señores de los caballos, salvadores de los peligros, pero no se ha conservado un nombre común, sino que los Dioscuros se funden con «Grandes Dioses» no griegos[11].

Se ha probado la existencia de una poesía indoeuropea[12]: poesía en verso con recursos poéticos fijos, algunas de cuyas fórmulas afloran en forma idéntica en védico y en griego. La presencia de la fórmula «gloria imperecedera», *(kléos áphthiton)*, apunta a una poesía que canta a héroes, mientras que la definición de los dioses como «dispensadores de bienes» *(dótor, dotéres eáon)* testimonia una poesía que canta a los dioses. Había también una mitología politeísta, en la que Helio y Eos desempeñaban un papel. Se manifiestan importantes especulaciones en torno a la negación de la muerte, a la fuerza vital y a la inmortalidad: *ámbrotos*, ambrosía[13].

Pueden también entreverse líneas generales de un culto: veneración de lo sagrado con sacrificios y oraciones. La raíz del griego *házesthai* «temer, venerar», *hagnós* «puro», *hágios* «santo» en la religión irania-avéstica da lugar a un término fun-

6 F. Cornelius, *Indogermanische Religiongeschichte*, 1942 (arbitrario y sin documentación); W. Havers, «Die Religion der Urindogermanen im Lichte der Sprache», en F. König (ed.), *Christus und die Religionen der Erde*, II², 1956, pp. 697-748; P. Thieme, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte* (Ber. Leipzig, ph.-h. Kl. 98,5), 1952 (parcialmente reeditado en Schmitt, pp. 102-153); Benveniste (*supra*, n. 1) II, pp. 179-279.

7 Véase III 2.1.

8 Véase V 4, nn. 31-32.

9 Véase III 2.2, n. 2; III 2.3, n.2; III 2.12, n. 2.

10 Risch, p. 74.

11 Véase IV 5.2, n. 2.

12 Cfr. Schmitt (1968) y *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, 1967.

13 P. Thieme en Schmitt, pp. 113-132.

damental de la liturgia cultual[14], mientras que en griego, este grupo de vocablos queda relegado al margen de la esfera religiosa, desplazado por *hierós* y *sébesthai*. Similar es el caso de la raíz de *choaí* (las libaciones, sobre todo en el culto de los muertos y de los poderes subterráneos), que se refiere a «verter como forma de sacrificio»; en indio y en iranio esta raíz se usa simplemente para el título del sacerdote que hace el sacrificio, *hotar*, *zaotar*; en griego sin embargo, el verbo puede usarse también para «verter» en un sentido profano, mientras que *spéndein* y *spondé*[15], provenientes de la tradición anatolia, se impusieron como términos específicamente cultuales. La descripción más detallada de las *choaí*, que se encuentra en *Edipo en Colono* de Sófocles[16], relaciona con la aspersión el uso de ramas, lo que corresponde sorprendentemente al indo-iranio *baresman-barhis*: la tradición ritual indoeuropea se ha conservado claramente aquí más allá del testimonio lingüístico.

Que el sacrificio de animales era también una institución indoeuropea puede deducirse de la palabra «hecatombe»: el curioso hecho de que la hecatombe no sea necesariamente un «sacrificio de cien vacas» puede explicarse a partir de las leyes indoeuropeas de formación de palabras, según las cuales ésta debe ser más bien comprendida como una acción que «produce cien vacas»[17]. Esta imagen del sacrificio como una especie de acto mágico de multiplicación está presente sólo de forma marginal en griego, frente al indio antiguo, por ejemplo. Finalmente, se puede señalar que el término para la invocación de la plegaria y el voto aparece en griego y en avéstico en una forma que se remonta a un término idéntico[18], lo que indica el origen indoeuropeo de tal forma de invocación de la divinidad.

Mucho más allá van otros fascinantes intentos de reconstrucción que buscan la identificación de estructuras mítico-religiosas como correspondientes a la organización social. Así, George Dumézil, en sus estudios muchas veces ampliados y reelaborados[19], puso de relieve el sistema de las «tres funciones» de sacerdotes, guerreros y campesinos, como una estructura fundamental que se encuentra continuamente en el panteón, en el rito, en el mito y en otras formas narrativas y especulativas. Andreas Alföldi pudo delinear una estructura diferente de una sociedad de pastores guerreros con una mitología de ancestros animales y con una doble realeza, que se extendía desde los pueblos de jinetes euroasiáticos hasta el más primitivo estado romano[20]. Obviamente las incertidumbres aumentan cuanto más se alarga el marco de referencia. Es destacable sobre todo que, tanto para Dumézil como para Alföldi, el material puramente griego es particularmente estéril: aquí la cultura griega parece deber más a la civilización urbana neolítica-anatolia que al nomadismo indoeuropeo.

14 Raíz *yaz-*, *Yasna*, *Yašt*.
15 Véase II 2, n. 34; IV 3.
16 Véase II 2, n. 51; II 7, n. 79.
17 P. Thieme, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, 1952, pp. 62-76.
18 *Thebais* fr. 3, 3 Bernabé² = fr. 3, 3 Davies *eûkto*; avéstico *aoxta*, Havers (*supra*, n. 6), p. 735.
19 *Ouranos-Varuna*, 1934; *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1941; *L'héritage indoeuropéen à Rome*, 1949; *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, 1958; *Mythe et Epopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 1968 [trad. esp.: *Mito y epopeya*, 1977]. Véase la crítica de Schlerath (*supra*, n. 1) y de Alföldi (cfr. n. 20), p. 545.
20 *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, 1974.

Que el griego, y con él la religión griega, deba entenderse como síntesis de un sustrato autóctono y de una superposición indoeuropea representa ya desde hace tiempo una convicción fundamental de la historiografía[21]. Otra cuestión, sin embargo, es adónde lleva este presupuesto y si es posible verificarlo en los casos particulares. Se imponen con demasiada facilidad dualismos globales que exageran la distinción entre «indoeuropeo» y «no indoeuropeo»: masculino y femenino, patriarcado y matriarcado[22], cielo y tierra, olímpico y ctónico, intelecto e instinto. La interacción entre los dos polos se reflejaría entonces en la religión griega, en el momento en que los nuevos dioses derrocan a los antiguos Titanes o también cuando el indoeuropeo Padre Cielo toma a la «Señora» mediterránea como esposa[23].

Un análisis más atento muestra hasta qué punto este esquematismo distorsiona los hechos. El mito de las generaciones de dioses proviene del antiguo oriente, así como la imagen de los dioses celestes contrapuestos a los terrestres[24]. Son las *choaí* «ctónicas» las que se relacionan con lo indoeuropeo, mientras el sacrificio «olímpico» tiene conexiones con la tradición semítica[25]. Como dios de la tempestad, invencible gracias a su rayo, el Padre Cielo, que como «padre» no puede carecer de mujer, es sospechosamente cercano al dios de la tempestad anatolio[26].

Se sabe ya desde hace tiempo que gran parte del patrimonio léxico griego, y en particular la mayor parte de los topónimos griegos, no es indoeuropeo. Dignos de atención son sobre todo los sufijos *-nth(os)* y *-ss(os)*; éstos tienen correspondencias en Anatolia, como se ha confirmado después, tras el conocimiento del hitita[27]. Además de topónimos como Corinto y Tirinte, Cnoso y Parnaso, se pueden citar también nombres de plantas como *erébinthos* «garbanzo», *kissós* «hiedra» o el jacinto y el narciso. En estos casos se han conservado sin duda palabras autóctonas, preindoeuropeas. Quedan sin respuesta preguntas como si la lengua que subyace a ellas debe ser definida como de la primera Edad del Bronce o incluso neolítica, si ésta tiene una relación particular con la Creta minoica o si, en definitiva, se podría hablar de una lengua unitaria o de un conglomerado multiforme y heterogéneo.

21 Cfr. por ejemplo R. Pettazzoni, «Les deux sources de la religion grecque», *Mnemosyne* 4 (1951), pp. 1-8.

22 No hay testimonios de matriarcado en sentido propio en la prehistoria egea y del próximo oriente; por lo tanto, pese al mito de Bachofen y la ortodoxia de Engels, no desempeña papel alguno en la historia de la religión griega, incluso si la situación de la mujer en la Creta minoica era distinta a la que tenía en la *polis* griega. El papel de las diosas y la pasajera supremacía de las mujeres en el rito y en el mito deben explicarse de otro modo, bien bajo el prisma estructural, bien bajo el psicológico; cfr. S. Pembroke, «Women in charge. The function of alternatives in early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30 (1967), pp. 1-37; *HN*, pp. 53, 94.

23 Véase III 2.1, n. 14; I 3.6.

24 Véase IV 3, nn. 27-28.

25 Véase I 4, n. 45, Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 75-77.

26 Véase III 2.1, n. 11.

27 P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, pp. 401-409; A. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen*, 1905; Schwyzer, pp. 510s.; Risch, p. 174; «de la primera Edad del Bronce» según Vermeule (1), pp. 60-65, «neolítico» según Schachermeyr, p. 16; cfr. W. Brandenstein, *RE* Suppl. VI (1935), col. 170 y «Die vorgeschichtlichen Völker- und Sprachbewegungen in der Aegäis», en *In memoriam H. Bossert*, 1965, pp. 111-132; J. Mellaart, «Bronze Age and Earlier Languages of the Near East», en *Archaeological Theory and Practice (Festschrift W. F. Grimm)*, 1973, pp. 163-172; E. J. Furnée, *Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen*, 1972.

Jacinto, flor y dios al mismo tiempo, en el mito griego es un joven amante de Apolo al que éste mata lanzándole un disco. En Amiclas, la sede real predoria, es venerado como dios ctónico, pero al mismo tiempo se dice de él que ha entrado en el cielo. Es opinión común que en este caso se conserva «un dios de la vegetación que muere» pregriego y que el mito narra su sustitución por el dorio Apolo[28]. Sin embargo, la fiesta, que toma el nombre de Jacinto y no de Apolo, es generalmente doria, como demuestra la difusión del nombre del mes «Jacintio»[29], mientras Amiclas presenta particulares líneas de conexión con el Oriente semítico[30]. Evidentemente, sólo tenemos acceso a una amalgama del período de las migraciones, difícil de analizar tanto desde el punto de vista lingüístico como desde el mitológico; en particular, la precaria casi-identidad de dios y víctima no puede subdividirse en estratos históricos. Y aquí como en otros casos las relaciones con las tradiciones del antiguo Oriente Próximo, anatolias y semíticas muestran que la polaridad entre «indoeuropeo» y «mediterráneo» limita indebidamente la multiplicidad histórica. Si es cierto que la religión griega recibe la impronta de su prehistoria, igualmente cierto es que esta última representa una intrincada red de interrelaciones. Lo que debería imponerse en cualquier caso sería una idea negativa: no hay un único «origen de la religión griega».

3. La religión minoico-micénica

3.1. Panorama histórico

La refinada civilización cretense de la Edad del Bronce, cuya propagación permeó y caracterizó todo aquello que llegaría a ser Grecia[1], fue descubierta en tres etapas: a partir de 1871 Heinrich Schliemann, gracias a sus excavaciones en Micenas, sacó a la

28 *MMR*, pp. 556-558, cfr. *GP*, pp. 129-140; *GGR*, p. 316; M. Mellink, *Hyakinthos*, Dissertation Utrecht; L. Piccirilli, «Ricerche sul culto di Hyakinthos», *Studi classici e orientali* 16 (1967), pp. 99-116; cfr. Dietrich, pp. 18s. y *Kadmos* 14 (1975), pp. 133-142.

29 Esparta, Gition (Mégara), Bizancio, Creta, Tera, Rodas, Calimno, Cnido, Cos, cfr. Samuel, Index *s.v.*

30 Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 51-79.

1 La obra fundamental es A. Evans, *The Palace of Minos*, I-IV, 1921-1936; para la cronología: A. Furumark, *Mycenaean Pottery*, 1941. Obras posteriores de carácter general: F. Matz, *Die Aegäis*, *Handbuch der Archäologie*, II, 1950, pp. 230-308; *Kreta, Mykene, Troia*, 1956, [4]1975 [trad. ital.: *Creta, Micene, Troia*, 1958]; G. Karo, *Greifen am Thron*, 1959; F. Matz, *Kreta und frühes Griechenland*, 1962; R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete*, 1963 [trad. esp.: *La Creta prehistórica*, 1978]; Vermeule (1), 1964; F. Schachermeyr, *Die minoische Kultur des alten Kreta*, 1964; W. Taylour, *The Mycenaeans*, 1964; N. Platon, *Kreta*, 1964 (Archaeologia Mundi); R. F. Willetts, *Ancient Crete. A Social History from Early Times until the Roman Occupation*, 1965; G. Mylonas, *Mycenae and Mycenaean Age*, 1966; *CAH* II, 1970; Branigan, 1970; Hood, 1971; Buchholz-Karageorghis, 1971; Renfrew, 1972; Marinatos-Hirmer, [2]1973; J. Chadwick, *The Mycenaean World*, 1976 [trad. esp.: *El mundo micénico*, 1977]. Fundamentales para la religión minoico-micénica: *MMR* 1927, [2]1950; A. Evans, «Mycenaean Tree and Pillar Cult», *JHS* 21 (1901), pp. 99-204; además G. Karo, *Religion des ägäischen Kreises; Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 7, 1925; A. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, 1942; Ch. Picard, *Les religions préhelléniques. Crete et Mycènes*, 1948; Matz, 1958; Willets, 1962, pp. 54-119; R. Hägg, «Mykenische Kultstätten im archäologischen Material», *Opuscula Atheniensia* 8 (1968), pp. 39-60; Rutkowski (1), 1972; Dietrich, 1974; Vermeule (2), 1974; P. Lévêque, «Le syncrétisme créto-mycénien», en *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, 1975, pp. 19-73; G. E. Mylonas, *Mykenaike Threskeía*, 1977; Rutkowski (2), 1981; Hägg-Marinatos

luz por primera vez el esplendor de la Grecia de la Edad del Bronce, que él consideraba homérica[2]; desde 1900 Arthur Evans puso al descubierto el grandioso palacio de Cnoso en Creta, encontrando así en la civilización «minoica» el punto de partida también para la «micénica»[3]. Después de que numerosas excavaciones hubieran hecho mucho más rico y diferenciado el cuadro de estas civilizaciones, Michael Ventris publicó en 1953 su desciframiento de las tablillas en «lineal B» encontradas en Cnoso, Micenas y Pilo[4]. Así, al menos la fase final del mundo minoico-micénico empezó a hablar en su propia lengua: el griego.

Permanecen aún a la espera de ser descifrados los jeroglíficos cretenses y la lineal A, así como las escrituras chiprominoicas. La mayor parte de aquella época se mantiene por ahora relegada a la muda prehistoria. Sin embargo, es posible, sobre la base de los hallazgos arqueológicos, dar un cuadro muy detallado de la historia económica y cultural, que aquí esbozaremos sólo a grandes rasgos. En la base del progreso económico del III milenio está la intensificación del cultivo del olivo y de la vid, en consecuencia, el centro de gravedad se desplazó de las fértiles llanuras del Norte de Grecia a las colinas de la Grecia meridional y de las islas[5]; de Oriente llegó además la elaboración de los metales; ambas innovaciones exigieron y reforzaron la organización central del intercambio y del abastecimiento. Por ello, la civilización superior que se forma en torno a 2000 (Minoico Medio I-II), no sin contacto con Egipto y el Próximo Oriente, se caracteriza por el gran palacio real, centro de la administración económica y política. El más importante es el de Cnoso, pero también son imponentes los complejos de Festo[6], Ayia Triada, Malia[7] y Kato Zakro[8]. Aparece una forma de escritura jeroglífica. En torno a los palacios se desarrollan ciudades, ya casi grandes ciudades; se calcula que Cnoso contaba con más de 80.000 habitantes[9]. Al «período palacial» pertenece todo lo que ha hecho conocida, incluso popular, a la civilización cretense: los frescos parietales de colores luminosos llenos de virtuosismo; los recipientes pintados, que con sus diseños rítmicos y ondulados parecen reflejar el movimiento de las olas marinas; las elegantes mujeres con el pecho desnudo y oscilantes faldas en forma de campana; las acróbatas que brincan sobre los cuernos del toro; el refinamiento arquitectónico de los grandes edificios, la riqueza de la decoración; un modelado siempre inconfundiblemente conseguido, tras el que se puede percibir un sentimiento de la vida despierto y ágil, casi «moderno». El peligro de guerra parece lejano: ni las ciudades ni los palacios están fortificados.

1981 [J. Chadwick, «What do we know about Mycenaean Religion?», en *Linear B: A 1984 Survey*, 1988, pp. 191-202].

2 H. Schliemann, *Mykenae*, 1878; *Tiryns*, 1886.

3 *PM* (1921-1936).

4 *JHS* 73 (1953), pp. 84-103; véase I 3.6.

5 Sobre la base de los estudios de Renfrew. Sobre el desarrollo protominoico véase en particular Branigan (I) y Warren.

6 L. Pernier y L. Banti, *Il Palazzo Minoico di Festos*, I-II, 1935-1951; D. Levi, *Festos e la civiltà minoica*, I-IV, 1976.

7 F. Chapoutier y P. Demargne, *Fouilles exécutées à Mallia*, 1928-1970.

8 Desde 1962; por el momento se han publicado estudios en *Praktika* (1963 ss.), *Ergon* (1964 ss.); N. Platon, *Zakros*, 1971.

9 *PM* II, p. 564.

Un terremoto destruyó hacia 1730 los primeros palacios, que fueron rápidamente reconstruidos: el período de los «nuevos palacios» (Minoico Medio III-Minoico Reciente I) representa el verdadero esplendor de la civilización minoica. En ese momento se generaliza el uso de un tipo de escritura silábica, la lineal A. La civilización cretense penetra en el Egeo –la suntuosa ciudad de Tera[10] es el más reciente y sensacional descubrimiento de la arqueología minoica– y empieza a dejar su impronta también en el continente griego. Hacia 1450 una segunda catástrofe natural, la inaudita erupción del volcán de Tera[11], marcó no el final pero sí un punto de inflexión en la historia minoica. Los palacios de Malia y Kato Zakro quedaron para siempre reducidos a ruinas; partes de la tierra cultivada fueron devastadas; la hegemonía pasó a la Grecia continental.

Aquí, ya en el siglo XVI, las tumbas de fosa de Micenas[12], con su fabulosa riqueza de oro, anuncian un sorprendente y al parecer repentino crecimiento del poder principesco. El elemento bélico está mucho más acentuado que en Creta: fortalezas con muros «ciclópeos» en lugar de palacios, carros de guerra como símbolo del poder real, según el modelo hurro-hitita; también la casa rectangular con *mégaron*, con el gran hogar en el centro y el vestíbulo con pilastras, desconocida en Creta. Son griegos los que aquí dominan pero no según una herencia exclusivamente indoeuropea, sino de acuerdo con un estilo marcadamente próximo-oriental y cretense.

A la decadencia de Creta después de 1500 corresponde la expansión de los griegos micénicos. Mientras, en la propia Grecia se desarrollaron, además de la Argólide con Micenas y Tirinte[13], sobre todo Mesenia con Pilo[14], Ática con Atenas, Beocia con Tebas y Orcómeno y Tesalia con Yolcos. Surgieron también asentamientos micénicos en las islas egeas, en Asia Menor y, finalmente, en Chipre y quizá en Sicilia. Entre 1500 y 1375 conquistadores griegos se apoderaron del último palacio de Cnoso[15]; la escritura minoica se transformó en lineal B y se utilizó en anotaciones en lengua griega, en Cnoso y después también en los palacios de Tebas, Micenas y Pilo. La mayor parte de las formas expresivas de la civilización y del arte están en cualquier caso tan estrechamente ligadas a la tradición cretense que se ha adoptado la convención de emplear la designación unitaria «minoico-micénica» para denominar esta época. También las tumbas de cúpula siguen modelos cretenses, aunque estos últimos

10 Marinatos-Hirmer, pp. 53-62; S. Marinatos, *Excavations at Thera*, I-IV, 1968-1974.

11 Han generado un gran debate los detalles relativos a los hechos físicos y a los acontecimientos históricos: D. L. Page, *The Santorini Volcano and the Destruction of Minoan Crete*, 1970; P. M. Warren *Gnomon* 45 (1973), pp. 173-178. La ciudad sobre la isla de Tera fue abandonada hacia 1500 y la catastrófica erupción volcánica tuvo lugar hacia 1450.

12 G. Karo, *Die Schachtgräber von Mykenai*, 1930; A. J. P. Wace, *Mycenae. An Archaeological History and Guide*, 1949, ²1964. El segundo círculo de tumbas de fosa: G. E. Mylonas, *Ho taphikos kyklos B ton Mykenon*, 1973; sobre el debate: Vermeule (1), pp. 106-110.

13 *Tyrins* I-IX, 1912-1980.

14 Blegen, 1966-1973.

15 L. R. Palmer dio vida a un encendido debate, aún no cerrado, en torno a la datación del último palacio de Cnoso y de las tablillas en lineal B de Cnoso, cfr. L. R. Palmer y J. Boardman, *On the Knossos Tablets*, 1963; M. R. Popham, *The Last Days of the Palace at Knossos*, 1964; *The Destruction of the Palace at Knossos*, 1970; S. Hood, *Kadmos* 4 (1965), pp. 16-44; 5 (1966), pp. 121-141; Hood, 1971 [J. Driessen, *An Early Destruction in the Mycenaean Palace at Knossos: A New Interpretation of the Excavation Field-Notes of the South-East Area of the West Wing*, 1990, postula que las tablillas conservadas en el palacio de Cnoso responden a tres fases diferentes de destrucción del palacio, con un siglo de separación entre la primera y la última].

nunca alcanzaron la monumentalidad del «Tesoro de Atreo» junto a Micenas. Hasta qué punto se debe o se puede distinguir entre religión minoica y micénica es una pregunta para la que aún no se ha encontrado una respuesta concluyente[16]. En la iconografía de los frescos y sobre todo de los anillos de oro parecen predominar los rasgos comunes; sin duda había artistas cretenses que trabajaban para los griegos micénicos. En las construcciones dedicadas al culto hay diferencias, pero nuevos hallazgos pueden corregir esta evaluación; en el continente no se han encontrado hasta ahora santuarios en cuevas, pero un santuario en altura ha sido identificado recientemente[16a]. Se esperaría que la relación entre la religión micénica y la cretense fuera similar a la que existe entre la civilización etrusca y la griega arcaica, o entre la griega helenística y la romana; pero quedan muchos problemas abiertos en el detalle. Además, la civilización minoica tardía se muestra sujeta a una profunda transformación.

Invasiones enemigas destruyeron el palacio de Festo hacia 1400 y el de Cnoso hacia 1375. Una civilización minoica «reducida» sobrevive en Creta hasta después del cambio de milenio y es precisamente en este período cuando los monumentos religiosos y, sobre todo, las grandes estatuas de divinidades adquieren una importancia mayor que en períodos anteriores. En la Grecia continental se produjeron agitaciones esporádicas: Tebas fue destruida en torno a 1250[17], pero Micenas y Pilo vivieron en el siglo XIII su período de apogeo, hasta que hacia 1200 una catástrofe de grandes proporciones sumió en el caos todo el mundo mediterráneo oriental incluyendo Anatolia. Junto a Troya VII, Hatusas y Ugarit fueron aniquiladas y también en ese momento Pilo, Tirinte y Micenas. Estas destrucciones se atribuyen generalmente, sobre la base de documentos egipcios, a los «pueblos del mar»[18]. En cualquier caso, se derrumbó en esta época todo el sistema económico y social, junto a la realeza, la administración centralizada, la extensión del comercio, la artesanía, el arte y la escritura; al esplendor de los palacios siguen los «siglos oscuros». Restos de la antigua civilización se mantienen en una borrosa existencia «submicénica», mientras comienza a tomar forma la civilización propiamente griega.

3.2. Estado de las fuentes

El estudio de la religión minoica debe basarse todavía casi exclusivamente en el material arqueológico. A decir verdad, gracias a recentísimos y significativos hallaz-

16 «No hay diferencia», constató Nilsson *MMR*, p. 6, pero se corrige poco más adelante en pp. 30 s., cfr. *GGR*, p. 336; Vermeule (1), pp. 282 s. y (2), pp. 2 s., subraya profundas diferencias; de distinto parecer, a su vez, Dietrich, *AJA* 79 (1975), pp. 293 s.

16a Un «santuario en altura» fue identificado en el recinto de Apolo *Maleátas*, cerca de Epidauro, W. Lambrinoudakis, «Remarks on the Mycenaean Period in the Sanctuary of Apollon Maleatas», en R. Hägg y N. Marinatos (eds.), *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age*, 1981, pp. 59-65.

17 S. Symeonoglou, *Kadmeia*, I, *Mycenaean Finds from Thebes*, 1973, cfr. A. M. Snodgrass, *Gnomon* 47 (1975), pp. 313-316; Th. G. Spyropoulos y J. Chadwick, *The Thebes Tablets*, II (*Minos* Supl. 4), 1975 [nuevos hallazgos: V. L. Aravantinos, L. Godart y A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée*, I, *Les tablettes en linéaire B de la* odos Pelopidou, *édition et commentaire*, 2001; *Thèbes. Fouilles de la Cadmée*, III, *Corpus des documents d'archives en linéaire B de Thèbes (1-433)*, 2002].

18 Cfr. *CAH* II 2, pp. 359-378; Desborough (1) y (2), Snodgrass; véase I 4, n. 1; nuevos hallazgos en Micenas y Tirinte hacen pensar en una catástrofe sísmica en torno a 1230 y un declive gradual desde 1200.

gos, el eventual desciframiento de la lineal A[1] parece estar más próximo; se espera con mayor impaciencia ya que la escritura lineal A se emplea en contextos inequívocamente religiosos, en la puesta por escrito de ofrendas votivas; en particular, una fórmula bastante larga aparece reiteradamente sobre las «mesas de libaciones»[2]. En cambio, la lineal B, sobre cuya lectura griega ya no existen serias dudas[3], se empleaba sólo para inventarios y cuentas, así como para marcas de propiedad en algunos vasos. La ortografía, que se adapta pobremente a la lengua griega, admite a menudo varias lecturas, el contexto se reduce al mínimo y predominan los nombres propios. Mucho queda por tanto incierto, casi incomprensible. Sin embargo la presencia en estos documentos de una serie de divinidades griegas con su culto ha asentado la investigación sobre una nueva base.

Entre los restos materiales más importantes se cuentan algunos tipos de construcciones claramente cultuales[4]: las cuevas, los santuarios situados en alturas, santuarios domésticos y algunos «templos». Son fácilmente identificables gracias al gran número de ofrendas votivas: la interpretación sagrada se confirma por la presencia de utensilios inadecuados para un uso práctico, como hachas de oro o de plomo, vasos en miniatura, además de modelos de arcilla o de metal de utensilios, animales y hombres. Existen también algunos modelos votivos de santuarios completos[5]. Un culto sin figuras votivas, que es ciertamente concebible, escaparía, por supuesto, a estos criterios.

Los testimonios más claros de la realidad imaginada son las representaciones iconográficas. Sobre todo son dignos de mención en este campo un grupo de grandes anillos de oro, y también algunos de plata y de electro, en los que se representan claramente escenas cultuales o míticas; se llevaban puestos como amuletos y se depositaban en las tumbas de los nobles[6]. Motivos singulares de estas representaciones aparecen continuamente también en innumerables gemas, sellos e improntas de sellos[7]. Pero el verdadero punto de partida de la tradición iconográfica son los grandes frescos parietales[8], de los cuales, sin embargo, se conservan sólo escasos restos. Algunos recipientes rituales muestran representaciones en relieve de edificios y escenas cul-

1 J. Raison y M. Pope, *Index transnuméré du Linéaire A*, 1977 está superado; L. Godart y J. P. Olivier, *Recueil des inscriptions en Linéaire A*, I-III, 1976; IV, 1982; V, 1985 [J.-P. Olivier, «Rapport sur les textes en hiéroglyphique crétois, en linéaire A et en linéaire B», en J.-P. Olivier (ed.), *Mykenaïka. Actes du IXe Colloque international sur les textes mycéniens et égéens*, 1992, pp. 443-456].

2 Una tentativa de lectura luvita por A. Furumark, *Opuscula Atheniensia* 6 (1965), p. 97 y por L. R. Palmer, *Transactions of the Philological Society Oxford* (1958), pp. 75-100; *Micenaeans and Minoans*, 1961, pp. 232-250 (cfr. W. G. Lambert y G. R. Hart, *BICS* 16 [1969], pp. 166 s.) llevó a una diosa *A-sa-sa-ra* «señora»; en contra, E. Grumach, *Kadmos* 7 (1968), pp. 7-26; pero cfr. P. Faure, *BABG* 4 (1972), pp. 261-278; P. Meriggi, *Kadmos* 13 (1974), pp. 86-92. No parece que haya esperanzas para los «desciframientos» del disco de Festo, *PM* I, p. 650; Buchholz-Karageorghis, nº 1409; cfr. J. P. Olivier, *Le disque de Phaistos, édition photographique*, 1975.

3 Véase I 3.6.

4 Cfr. Rutkowski (1) y Vermeule (2); véase I 3.3.

5 Modelo de Kamilari: D. Levi, *ASAtene* 39-40 (1961-1962), pp. 123-138; *EAA* V (1963), p. 93; Rutkowski (1), p. 199, fig. 80; Buchholz-Karageorghis, nº 1223; proviene de una tumba de bóveda. Véase I 3.5, n. 39.

6 Rutkowski (1), pp. 60 s.; Vermeule (2), pp. 13-18.

7 F. Matz y H. Biesantz, *Corpus der minoischen und mykenischen Siegel*, I-, 1964- (*CMS*).

8 Demostrado de manera ejemplar por I. A. Sakellarakis, *AE* (1972), pp. 245-258.

tuales[9]. Finalmente afloran en época tardominoica sarcófagos de barro pintados[10]; entre ellos destaca, en calidad y contenido, el sarcófago de Agia Triada[11]; pero éste, al igual que el más grande entre los anillos de oro, el «anillo de Néstor»[12], es una clara demostración de cuántos enigmas quedan sin resolver a pesar de todos los esfuerzos interpretativos.

Las figuras humanas de las pinturas y las estatuillas de terracota y de metal, que provienen o pueden provenir de santuarios, plantean el problema de si debemos interpretarlas como divinidades, como fieles en actitud de adoración o quizás incluso como sacerdotes que representan a divinidades. Una decisión a tal respecto puede basarse exclusivamente en la posición del cuerpo y en los atributos de la figura: la gran mayoría de ellas representa a hombres en actitud de adoración, con los brazos cruzados, o con la mano derecha levantada a modo de saludo, también a menudo apoyada en la frente[13]; a veces llevan una ofrenda en la mano. En cambio, el gesto de las dos palmas alzadas distingue al que, por estar en posición central, atrae sobre sí las miradas de todos: se trata del «gesto epifánico» de la diosa[14]. Por tanto, también las dos estatuillas de terracota, provenientes de un almacén de Cnoso, son identificables como divinidades, las «Diosas de las serpientes»[15], precisamente porque las serpientes de una y la pantera sobre el sombrero de la otra son indicadores de un estatus sobrehumano. Asimismo las figuras representadas en los sellos acompañadas de leones y grifos deben ser consideradas divinidades[16]; en las escenas de culto aparece a menudo una diosa sentada en un trono como objeto de adoración[17]. Estatuas de culto propiamente dichas, expuestas en el interior del santuario de frente a los fieles que acceden a él, se encuentran sólo en época tardominoica: rígidos ídolos «campaniformes» en el gesto de la epifanía[18]. Estos últimos, en contraste con la imagen cultual del templo griego, se encuentran generalmente en grupos.

Establecer si las representaciones iconográficas minoico-micénicas se refieren a mitos, a narraciones tradicionales sobre dioses y héroes, constituye un problema par-

9 Sobre todo el ritón de Kato Zakro; véase I 3.3, n. 24; importante también el «vaso de los cosechadores» de Ayia Triada: *MMR*, pp. 160s., fig. 66; *GGR*, lám. 17, 3; Buchholz-Karageorghis, nº 1165; Marinatos-Hirmer, lám. 103-105.

10 Sobre todo en Tanagra: Th. Spyropoulos, *AAA* 3 (1970), pp. 184-195; *Antike Kunstwerke aus der Sammlung Ludwig* I, 1979, nº 2.

11 *MMR*, pp. 426-443; *GGR*, pp. 326s.; Matz, pp. 398-407; J. P. Nauert, *AK* 8 (1965), pp. 91-98; I. A. Sakellarakis, *Prähistorische Zeitschrift* 45 (1970), pp. 135-219; T. Small, *AJA* 76 (1972), p. 327; Ch. R. Long, *The Ayia Triada Sarcophagus. A study of late Minoan-Mycenaean practices and beliefs*, 1974; Dietrich, p. 41.

12 *JHS* 45 (1925), p. 65; *PM* II, p. 482; III, pp. 145-157; *MMR*, pp. 43-50; Cook III, pp. 403-408. Sobre la autenticidad I. A. Sakellarakis, *Pepragmena tou 3. diethnous kretologikou synedriou*, 1973, pp. 303-318.

13 Sobre el «gesto de adoración»: E. Brandt, *Gruss und Gebet. Eine Studie zu Gebärden in der minoisch-mykenischen und frühgriechischen Kunst*, 1965.

14 S. Alexiou, «He minoike thea meth'hypsomenon cheiron», *Kretika Chronika* 12 (1958), pp. 179-299; ya en Çatal Hüyük: *AS* 13 (1963), p. 61, lám. IXa; Schachermeyr, fig. 2, 3, 5; véase I 1, n. 20. Un tipo particular son los «ídolos en forma de Φ» del período tardío.

15 *PM* I, pp. 500-505; *MMR*, pp. 84s., cfr. p. 312, n. 18; *GGR*, lám. 15; Buchholz-Karageorghis, nº 1233; Marinatos-Hirmer, lám. 70, XXV. Matz, pp. 33-35, discutió la interpretación como diosas, cfr. F. Kiechle, *Historia* 19 (1970), pp. 259-271. Véase I 3.3, n. 50.

16 Véase I 3.3, n. 37; I 3.5, n. 8.

17 Vermeule (2), pp. 16-18; véase I 3.4, n. 3; I 3.5, n. 26.

18 Véase I 3.5, nn. 31-34.

ticularmente espinoso[19]. Desde el principio se esperaba que fuera efectivamente así, especialmente porque Creta, Micenas, Pilo, Tebas y Orcómeno se mencionan a menudo en la mitología griega posterior y, en efecto, los mismos nombres del mito griego se han convertido en designaciones modernas: cerámica minia, civilización minoica. Además, mucho antes de Evans, los historiadores de las religiones quedaron fascinados ante algunos elementos, probablemente antiquísimos, relacionados con Creta: el dios como toro (Zeus y Europa[20]; Pasífae, que se entrega al toro y genera al Minotauro[21]); nacimiento y muerte de un dios (Zeus niño en la cueva del Ida y la infame «Tumba de Zeus» cerca de Cnoso[22]); misterios agrarios con matrimonios sagrados (la unión de Deméter con Yasión en el campo de grano arado tres veces[23]). Una tablilla de Cnoso menciona incluso un *Daidáleion*, otra habla de una «Señora del laberinto»[24]; pero queda aún por saber qué significan estos nombres. Sin embargo, los hallazgos artísticos del período palacial cretense no han aportado ninguna confirmación a estas expectativas. Nada habla de un dios toro[25], faltan los símbolos sexuales. Una única impronta de sello procedente de Cnoso[26], que muestra a un niño bajo una oveja, constituye un débil testimonio del mito de la infancia de Zeus; la que fue considerada la «tumba de Zeus» desde la Edad Media ha resultado ser sólo uno de los muchos santuarios micénicos en alturas[27]. En los sellos se representan a menudo figuras fantásticas: en uno aparece en un trono un ser mitad hombre y mitad animal llamado «minotauro», pero faltan tanto los cuernos como el laberinto[28]. Queda «Europa sobre el toro»; pero, si se observa mejor, ésta pertenece a un grupo que muestra a una diosa, en gesto epifánico, sentada sobre un animal fantástico representado de diversas maneras, pero que la mayoría de las veces es similar a un caballo; en cualquier caso no va sobre un toro nadador[29]. Los «grifos» –cuerpo de león alado y cabeza de halcón– tomados de la tradición del Próximo Oriente, aparecen en escenas lúdicas, que probablemente se usaran como base para contar historias[30]; en algunos vasos de Chipre un gigantesco pájaro se enfrenta a un carro de guerra ..., pero en este caso los equivalentes griegos han sufrido a su vez evidentes transformaciones[31]; en

19 V. Karageorghis, «Myth and Epic in Mycenaean Vase-Painting», *AJA* 62 (1958), pp. 383-387; A. Sacconi, «Il Mito nel Mondo Miceneo», *PP* 15 (1960), pp. 161-178; Dietrich, pp. 310-314; E. Vermeule y V. Karageorghis, *Mycenian Pictorial Vase Painting*, 1981.

20 *PR* II, pp. 352-354; W. Bühler, *Europa. Eine Sammlung der Zeugnisse des Mythos in der Antiken Literatur und Kunst*, 1967; el texto más antiguo Hes. fr. 140-141 [trad. A. Martínez, Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, pp. 264 s.]; la imagen vascular más antigua: Schefold, lám. 11b (ca. 650).

21 *PR* II, pp. 361-364; determinante Eurip. *Cret.* fr. 472 Kannicht.

22 Véase III 2.1, n. 18; I 3.3, n. 21.

23 Véase II 7, n. 96.

24 KN Fp (1), 1, 3; X 723; KN Gg 702 = *Doc.* nº 205; Heubeck, pp. 97 s. Dibujo de un laberinto: PY Cn 1287; J. L. Heller, *AJA* 65 (1961), pp. 57-62; Gérard-Rousseau, lám. 9, 1.

25 Véase I 3.5, n. 14.

26 *PM* I, p. 273; p. 515, fig. 373, III, p. 476; *MMR*, p. 540; *GGR*, lám. 26, 6.

27 Véase I 3.3, n. 21.

28 Harrison (1), p. 482; *RML* V (1916-1924), col. 755; *PM* II, p. 763; *GGR*, lám. 22, 4.

29 Pasta vítrea de Midea, *MMR*, p. 36; *GGR*, lám. 26, 7; D. Levi, «La dea micenea a cavallo», en *Studies D. M. Robinson*, 1951, I, pp. 108-125; Dietrich, p. 312.

30 H. Frankfort, *BSA* 37 (1936-1937), pp. 106-122; *MMR*, p. 387; A. B. Bisi, *Il grifone*, 1965. Carácter narrativo tiene el fresco de la nave de Tera; se ven grifos que cazan en el «Nilo»: Marinatos-Hirmer, lám. 40; véase I 3.5, nn. 44-51.

31 Karageorghis, *AJA* 62 (1958), pp. 384-385 y *RA*, 1972, pp. 47-52, en comparación con el tema de

otro vaso, aparecen mujeres arrojando lanzas que podrían interpretarse como «Amazonas»[32]. Pero muchas imágenes siguen resultando enigmáticas, como el vaso llamado «Zeus con la balanza del destino»[33]. Es peligroso proyectar directamente la tradición griega a la Edad del Bronce.

Otra forma de acceso al mundo minoico, a través de las coetáneas civilizaciones orientales de la Edad del Bronce, parece adquirir mayor importancia. Ya el propio Evans recurrió regularmente a testimonios egipcios y del Próximo Oriente como elementos de comparación. Desde entonces, con el descubrimiento de las civilizaciones hitita y ugarítica, se han sacado a la luz, además de monumentos, también textos, que ofrecen materia de comparación para los ritos y la mitología. Se habla ya de una *koiné* de la Edad del Bronce que, por lo menos en el período de Amarna, en el siglo XIV, constituyó una cierta unidad económica y cultural en la cuenca oriental del Mediterráneo. Tales relaciones son particularmente útiles para una interpretación más exacta de la iconografía[34]. Incluso aquellos símbolos cultuales tan característicos, como cuernos o dobles hachas, pueden hoy relacionarse con la tradición de la antigua Anatolia[35]. La recepción de elementos de otras tradiciones puede traer consigo la creación de nuevos significados; la creciente multiplicidad de posibles puntos de contacto no ha facilitado, por tanto, la tarea de interpretación.

3.3. Los edificios cultuales

Cuevas

Según un conocido esquema evolutivo, la cueva representaría el primer albergue del hombre, que se conserva posteriormente como lugar de sepultura y finalmente es considerada como morada de los dioses[1]. Pero en ninguna de las cuevas de Creta es posible demostrar la secuencia habitación-tumba-santuario; la mayoría de ellas son absolutamente inadecuadas para ser habitadas por el hombre a causa de la humedad y el frío y muchas se encuentran demasiado lejos de los asentamientos para servir como lugares de sepultura[2]. Sin embargo, las cuevas-santuario son características de la Creta minoica: se han identificado con certeza al menos quince y otras tantas pueden añadirse con mucha probabilidad[3]. Evidentemente se buscaba el encuentro

las grullas y los pigmeos (*Il.* 3, 3-7) y grifos-Arimaspos. Lucha contra un monstruo marino: *PM* I, p. 698; *GGR*, lám. 26, 1.

32 Vaso de Yáliso, J. Wiesner, *Olympos*, 1960, pp. 245 s.; Dietrich, pp. 312 s., lo interpreta como las Danaides de Lindos.

33 Cratera de Enkomi, Nilsson, *Op.*, I, pp. 443-456; *MMR*, p. 35; *GGR*, pp. 366 s., lám. 25, 1; V. Karageorghis, *AJA* 62 (1958), p. 385 y lám. 98, 2; de un modo completamente diferente J. Wiesner, «Die Hochzeit des Polypus», *JdI* 74 (1959), pp. 49-51.

34 Cfr. por ejemplo la interpretación del anillo de Mojlos (*PM* II, p. 250; *MMR*, p. 269, fig. 136; *GGR*, lám. 12, 6) ofrecida por Ch. Sourvinou-Inwood, *Kadmos* 12 (1973), pp. 149-158.

35 Véase I 3.4, nn. 35-36, 39.

1 *MMR*, p. 53.

2 Como subraya Rutkowski (1), pp. 42, 134, 147.

3 *MMR*, pp. 53-68; S. Marinatos, «The Cult of the Cretan Caves», *Review of Religions* 5 (1940-1941), pp. 129-136; Faure, 1964 y *BCH* 96 (1972), pp. 389-426; 102 (1978), pp. 629-640; Rutkowski (1), pp. 121-151. Sobre las grutas en Grecia véase I 1, n. 18; Willets, pp. 141-147.

con lo divino precisamente en sitios de difícil acceso, inquietantes y oscuros. Es lícito evocar de lejos las pinturas de las cuevas del Paleolítico Superior, en las que los cazadores crearon un mundo figurativo del Más Allá. En la cueva de Skotinó, no lejos de Cnoso, las figuras parietales sobre la roca, a la luz de la antorcha, parecen avanzar como monstruos y se han dispuesto montones de escombros en forma de animales esquemáticos[4]. Se puede pensar en ritos iniciáticos y en el mito del laberinto con los muchachos amenazados por el monstruo, que quiere devorarlos. Nada de esto es, sin embargo, demostrable por medio de la arqueología[5].

Más fáciles de identificar y de datar son las ofrendas dejadas en las cuevas a los poderes de la oscuridad: pertenecen esencialmente a la época palacial[6]. Así, la cueva de Kamarés[7], visible desde lejos en el lado Sur del Ida sobre Festo, ha dado nombre a un tipo de cerámica mediominoica, de la que se encontraron allí numerosos ejemplares. En esta cueva se depositaban exclusivamente recipientes de barro; en el momento en que fueron encontrados contenían todavía granos de cereales y también huesos de animales: los alimentos para la vida diaria se transportaban hasta aquí durante el verano, para volverlos a traer, quizá en el ámbito de una fiesta de la cosecha, quizá también tras un intervalo mayor; la cueva permanece aislada por la nieve hasta después del inicio del verano.

Más imponentes son las ofrendas votivas encontradas en cuevas como las de Arkalojori y Psijro: dobles hachas –algunas de oro– cientos de espadas largas y delgadas, dagas y cuchillos, y también estatuillas de bronce de animales y hombres, así como figurillas de barro de todo tipo. En la cueva de Psijro –erróneamente llamada «Cueva de Dicte»[8]– las hachas y las espadas fueron colgadas entre las estupendas estalactitas de la cavidad inferior o incluso encajadas en las fisuras de la roca; ofrendas más pequeñas se arrojaron a una charca. En la cavidad superior se han encontrado consistentes depósitos con estratos de cenizas y huesos de animales, numerosos restos de mesas de libaciones, sobre todo, cerca de una elevación en forma de altar: aquí se celebraban fiestas sacrificiales, se mataban y asaban vacas, ovejas, cerdos y cabras monteses. Los participantes de los ritos provenían de lejos: en Psijro se ha encontrado cerámica de Festo[9].

Aquí se consagraban instrumentos para matar en medio de cruentos sacrificios: armas y hachas, símbolos de poder. Si aquí también vale el principio del *do ut des*, el rito significa poder a cambio de poder. Según la tradición griega posterior, el rey Minos iba cada ocho años a la cueva del Ida a visitar a su padre Zeus «para hablar» con él, a fin de renovar su poder real[10]; desde el palacio de Malia no era difícil lle-

4 Faure, pp. 166-170; «À la recherche du vrai labyrinthe de Crète», *Kretika Chronika* 17 (1963), pp. 315-326; Rutkowski (1), pp. 121-125, 131, 320.

5 El dibujo de una «Señora de los animales» que Faure, *BCH* 93 (1969), pp. 195-199 creía haber encontrado bajo un pasadizo rocoso cerca de Vernofeto es un garabato moderno: B. Rutkowski y K. Nowicki, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 16 (1986), pp. 45-47.

6 Sobre la escasez de hallazgos más antiguos: Rutkowski (1), pp. 147-149.

7 *MMR*, pp. 65-67; Faure, pp. 178-183; Rutkowski (1), pp. 137s., 143, 318.

8 *MMR*, pp. 61-64; Boardman; Faure, pp. 151-159; Rutkowski (1), pp. 131s., 138s., 319; el nombre de «cueva Dictea» le fue dado por el arqueólogo D. G. Hogarth. Cfr. *MMR*, pp. 458s.; Faure, pp. 96 s.; West, p. 297.

9 Rutkowski (1), p. 144.

10 Hom. *Od.* 19, 179; Plat. *Leg.* 624a, *Minos* 319b; *PR*, p. 351; véase I 3.4, n. 45.

gar a la cueva de Psijro. En la cueva de Arkalojori, sin embargo, algunos utensilios a medio terminar entre las ofrendas votivas de bronce apuntan a una estrecha relación con el trabajo de los herreros[11] que, a su vez, evoca a herreros míticos, los «Dáctilos» del Ida. Muy curioso es un plato votivo de bronce de la cueva de Psijro, en el que está representado un hombre que baila, un árbol, un pájaro y un pez bajo el sol y la luna y entre tres cuernos de consagración. Se ha pensado en una cosmogonía, o incluso en Afrodita Urania[12], pero por ahora son sólo especulaciones no demostradas: las inscripciones en lineal A de ciertas ofrendas son aún incomprensibles.

La *Odisea* menciona la «cueva de Ilitia», junto a Amniso, no lejos de Cnoso. En esta cueva[13] no se han encontrado objetos de metal, únicamente cerámica de la época neolítica hasta la romana. Sólo en el último período minoico (Minoico Reciente III) empieza a haber ofrendas abundantes. Se encuentran extrañas formaciones rocosas: no lejos de la entrada hay una elevación oval que parece un vientre con un ombligo y al fondo de la cueva hay una figura sedente; justo en el centro hay una estalagmita que sugiere una figura femenina; la punta de la estalagmita, la «cabeza», ha sido violentamente arrancada en algún momento posterior. La figura está rodeada por un pequeño muro, un bloque de piedra, parecido a un altar, trasladado delante de ella; la estalagmita parece haber sido tocada, acariciada, pulida, por incontables manos humanas. Al fondo de la gruta se encuentran pozos de agua rica en minerales, de la que evidentemente se hacía uso. Aquí, por tanto, los hombres buscaron ayuda en el contacto con poderes misteriosos. Ilitia es la diosa griega del parto. Una tablilla, encontrada en Cnoso, dice: «Amniso, para Ilitia (*Eleuthia*) un ánfora de miel»[14]. El nombre que, por tanto, ya existía en la Edad del Bronce, debe entenderse en esta precisa forma como absolutamente griego; a ello corresponde el florecimiento del culto en esta cueva sólo en la fase tardía; el período minoico más antiguo queda en la oscuridad.

Ilitia es una diosa, nombrada de manera individual y con una función específica. La cueva de Patsos[14] fue dedicada posteriormente a Hermes *Kránaios*, la de Lera, a una «Ninfa»[16]; en la cueva del Ida se festejaba a Zeus, un culto que, sin embargo, no se inicia hasta el siglo VIII[17]. Las marcadas diferencias entre los hallazgos, por ejemplo de Kamarés y de Psijro, de Amniso y de Skotino, demuestran que no es posible presuponer ya en época minoica una divinidad general de las cuevas, sino que existían diversos dioses, cada uno con funciones específicas[18]. Y, a pesar de las interrupciones y los nuevos comienzos, el ejemplo de *Eleuthia*/Ilitia indica una continuidad, al menos parcial, del minoico al griego.

11 S. Marinatos, *Kadmos* I (1962), pp. 87-94; Rutkowski (1), pp. 139 s.
12 *PM* I, p. 632; *MMR*, p. 171; Cook II, p. 297; *GGR*, lám. 7, 3; cfr. Boardman, p. 46 y Faure, pp. 156 s.
13 Hom. *Od*. 19, 188; *MMR*, p. 58; Faure, pp. 82-90; Rutkowski (1), pp. 129-131, 138, 317; *SMEA* 3 (1967), pp. 31 s.
14 Véase I 3.6, n. 4.
15 *MMR*, p. 67; Boardman, pp. 76-78; Faure, pp. 136-139; Rutkowski (1), p. 319; *IC* II IX 1.
16 Faure, pp. 140-144; *BCH* 86 (1962), p. 47; *Bulletin épigraphique* (1964), nº 415.
17 Como subrayaron Nilsson, *MMR*, pp. 64 s. y Faure, pp. 120-126; cfr. Rutkowski (1), pp. 135, 318; véase III 2.1, n. 16.
18 Cfr. Marinatos (*supra*, n. 3); *MMR*, p. 395; Faure, *passim*; Rutkowski (1), pp. 145-147, 150 s.; adoradores ante una diosa entronizada bajo un techo de estalactitas: impronta de un sello de Cnoso *PM* II, p. 767; IV, p. 395; *MMR*, p. 348; *GGR*, lám. 18, 5; Rutkowski (1), p. 209, fig. 88, pero cfr. *PM* III,

Santuarios en alturas

No menos característicos que las cuevas dedicadas al culto son los santuarios situados en alturas[19]. Se encuentran en la cima de montes pelados y no particularmente altos, lejos de los asentamientos humanos, aunque generalmente no están a más de una hora de camino de ellos. Se distinguen por la cantidad de terracotas votivas de varios tipos, a menudo muy simples, pequeñas y de escaso valor. Predominan las figuras de animales, sobre todo vacas y ovejas; una conmovedora ofrenda es una rebanada de pan sobre un plato de pocos centímetros. También hay estatuillas de hombres y mujeres de pie en actitud de adoración. No se han encontrado dobles hachas ni espadas ni tampoco mesas de libación; los hallazgos de metal son muy raros. Interesantes, a la vez que enigmáticas, son algunas figurillas de barro que representan una especie local de escarabajo pelotero *(copris Hispanus)*[20]; este insecto, cuya existencia está estrechamente ligada a la cría del ganado ovino, podría confirmar la impresión, sugerida también por otros hallazgos, de que tenga que ver con un culto difundido entre los pastores de la montaña.

Se han identificado con certeza más de veinte santuarios en alturas, entre ellos la «tumba de Zeus» sobre el monte Yuktas, junto a Cnoso[21]; hallazgos particularmente ricos e importantes provienen de Petsofás, cerca de Palekastro[22]. Las primeras figuras de barro empiezan a partir del primer período palacial en torno a 2000[23]; en el segundo período palacial se erigieron más a menudo construcciones en piedra, de las que se conservan los cimientos. Con la catástrofe volcánica en torno a 1500 parece iniciarse una fase de brusca decadencia; los hallazgos pertenecientes a los siglos posteriores (Minoico Reciente II-III) son escasos. En la Grecia micénica un santuario similar se encontró sólo en época reciente en el lugar de Apolo *Maleátas*, cerca de Epidauro[24].

En un ritón con relieve del palacio de Kato Zakro[25] se representa un espléndido ejemplo de santuario en altura, lo que al mismo tiempo confirma la conexión entre palacio y culto «en alturas» en el segundo período palacial. La fachada del templo,

---

pp. 225, 502; Marinatos-Hirmer, lám. 234 (en medio, a la izquierda). Orantes ante dos escudos en una cueva: sello de Zacro, *ASAtene* 8-9 (1925-1926), p. 183; *AJA* 49 (1945), pp. 300 s.

19 Nilsson no los considera aún grupos autónomos, cfr. N. Platon, «To hieron Maza kai minoika hiera koryphes», *Kretika Chronika* 5 (1951), pp. 96-160; P. Faure, *BCH* 91 (1967), pp. 115-133; B. C. Dietrich, *Historia* 18 (1969), pp. 257-275; B. Rutkowski, *Historia* 20 (1971), pp. 1-19; Dietrich, *Historia* 20 (1971), pp. 513-523; Rutkowski (1), pp. 152-188; P. Faure, *BCH* 96 (1972), pp. 390-402; Dietrich, 1974, pp. 290-307.

20 Faure, *BCH* (1967), p. 141; Rutkowski (1), pp. 175-179.

21 *PM* I, pp. 153-159; Cook I, pp. 157-163; *MMR*, pp. 71 s.; P. Faure, *Minoica (Festschrift Sundwall)*, 1958, pp. 133-148; Rutkowski (1), pp. 156-159, 321.

22 *BSA* 9 (1902-1903), pp. 356-387; *PM* I, pp. 151-153; *MMR*, pp. 68-70; Rutkowski (1), pp. 159-162, 322.

23 Sin embargo, Branigan (2), p. 103 y *Kadmos* 8 (1969), p. 3, sitúa los inicios de Petsofas en el Protominoico III; Platon (*supra*, n. 19), p. 122 y Faure, *BCH* (1967), p. 121, consideran el complejo de Jamezi (Minoico Medio I) como santuario en altura; diferente parecer manifiesta Rutkowski (1), pp. 50 s.

24 V. Lambrinoudakis, *Praktika* (1976), pp. 202-209; *Archaiognosia* 1 (1980), pp. 43-46; Hägg-Marinatos, pp. 59-65.

25 *Archaeological Reports* (1963-1964), pp. 29 s., fig. 39; *BCH* 88 (1964), p. 843; Simon, p. 152; N. Platon, *Zakros. The discovery of a lost palace of ancient Crete*, 1971, pp. 164-169; Marinatos-Hirmer, p. 145,

simétricamente tripartita, se levanta sobre una base construida en piedra colocada sobre un fondo rocoso; en el centro, una gran puerta y parejas de cuernos adornados con espirales sobresalen de las dos alas del edificio. Tres altares con formas diferentes, algunos coronados por cuernos, ocupan la parte anterior. Delante de la fachada de la construcción, pero separados de ella, se levantan altos pilares terminados en punta que, en la parte inferior, sostienen una especie de estandarte[26]. Las cabras monteses sobre el techo del templo estaban sin duda destinadas al sacrificio: también un anillo de oro encontrado en Pilo[27] muestra una cabra que se dirige a un santuario en alturas. A esta forma de culto pertenece también una pintura, reconstruida a partir de varios fragmentos, en la que una sacerdotisa lleva a un altar de madera una cabra ya sacrificada[28].

El aspecto más impresionante de las celebraciones en lo alto de la montaña puede inferirse a partir de los restos: se encendía un gran fuego —seguramente de noche, como prueban los restos de lucernas— y se tiraban a las brasas ardientes esas figurillas de arcilla. De cuando en cuando, probablemente antes de la nueva fiesta, el lugar se limpiaba y las cenizas, con los restos de las figurillas, se tiraban en las grietas más cercanas de la roca, donde se han descubierto. No faltan restos de huesos de animales[29].

Es inevitable relacionar estos ritos con las posteriores fiestas del fuego griegas. Para las fiestas *Daídala* de Platea se erigía todavía un altar de madera[30]. Nos han llegado testimonios relativos a detalles lúgubres y crueles: en Patras se echaban a las llamas animales salvajes vivos en honor de Ártemis Lafría[31]; en el *mégaron* de Licosura se arrojaban al «hogar» animales despedazados[32]. Entre los hallazgos de los santuarios en alturas saltan a la vista terracotas que reproducen miembros humanos, brazos y piernas, a veces provistos de un agujero para colgarlos; algunas figuras están perfectamente cortadas por la mitad. ¿Se trata quizá de exvotos para una divinidad de la salud? Nilsson menciona al respecto algunos ritos de desmembramiento[33]. En las fiestas del fuego griegas, como en las del monte Eta, vuelve a aflorar el motivo del sacrificio humano.

La expresión «sacrificio cretense» se convierte en proverbio[34] para designar algo que se interrumpe de un modo brusco y desordenado. Se contaba que Agamenón, mientras estaba realizando un sacrificio en las alturas de Polirrenion, se dio cuenta de que algunos prisioneros estaban prendiéndoles fuego a sus naves; entonces aban-

---

lám. 108-110; Rutkowski (1), pp. 164s., figs. 58-60. Cfr. además el ritón fragmentario de Cnoso, Rutkowski (1), p. 166; Vermeule (2), p. 11; Buchholz-Karageorghis, nº 1167.

26 Ch. Kardara, *AE* (1966), pp. 149-200, sostiene que durante las tormentas atraerían los rayos como epifanía divina. Modelo egipcio: S. Alexiou, *AAA* 2 (1969), pp. 84-88.

27 Matz, fig. 6; Vermeule (2), p. 13, fig. 2 (f).

28 I. A. Sakellarakis, *AE* (1972), pp. 245-258.

29 Platon (*supra*, n. 19), pp. 103, 157.

30 Paus. 9, 3, 7; véase II 7, n. 93, III 2.2, n. 55.

31 Paus. 7, 18, 11-13; véase II 1, n. 68.

32 Paus. 8, 37, 8; véase VI 1.2, n. 19.

33 *MMR*, pp. 66 s., 75; considerado un exvoto para procurarse curación por C. Davaras, *Kadmos* 6 (1967), p. 102 y Rutkowski (1), p. 173. Sobre la fiesta del monte Eta véase II 1, n. 71.

34 Zenob. 5, 50 (*Paroem. Gr.* I, p. 141) = Zenob. Ath. *proverbia* 7 Bühler (vol. IV). Quizá puede relacionarse con el culto de Dictinna en Polirrénion (Strab. 10, p. 497; H. Walter y U. Jantzen, «Das Diktynnaion», en F. Matz, *Forschungen auf Kreta*, 1951, pp. 106-107).

donó los trozos ardientes de la víctima, se precipitó hacia el mar y escapó maldiciendo en la última nave salvada de las llamas. La huida precipitada del lugar del fuego, de la que se tienen testimonios posteriores también en Titorea[35], añadiría otra dimensión dramática al cuadro de la fiesta del fuego. Quizá cada participante tenía que tirar al fuego al menos una pequeñez, aunque fuera sólo una bolita de arcilla (también se han encontrado algunas).

Sólo podemos conjeturar a qué divinidad se intentaría invocar con tal forma de adoración[36]. No se ha encontrado ninguna figura que pudiera representar una divinidad. La cima del monte hace pensar en un dios de la tempestad, pero las fiestas del fuego griegas son en honor de una diosa. Un sello de Cnoso[37] muestra una diosa de pie entre dos leones, en la cima de un monte, mientras tiende una lanza contra una figura masculina, que la está mirando; al otro lado del monte puede verse una construcción cultual decorada con cuernos. Se puede entender la imagen en el sentido de que la diosa del monte entrega al rey el símbolo de su poder, pero está aún por ver si esto ofrece la clave para la comprensión del culto «en alturas». La imagen es del período tardominoico (Minoico Reciente II), cuando los santuarios en alturas ya habían comenzado su decadencia. Seguramente, sin embargo, la imagen se inserta dentro de una tradición iconográfica que proviene de Oriente. Allí, la «Señora del monte», en sumerio Ninhursag, era ya bien conocida mucho antes.

Ello podría hacer pensar que todo el culto «en alturas» se asocia con la tradición oriental. En Canaán se llevaban a cabo sacrificios de fuego «en alturas» en honor de Baal[38]; en Tarso, la fiesta del fuego se celebraba en honor de un dios identificado con Heracles[39]. Pero el cuadro del culto sirio-palestino en el II milenio es aún muy confuso como para poder verificar tal hipótesis[40].

Árboles-santuario

En las imágenes, sobre todo de los anillos, aparecen a menudo indudables representaciones cultuales, que no pueden relacionarse ni con las cuevas ni con las cimas de montañas ni mucho menos con los palacios[41]. Su rasgo distintivo es un imponente árbol, casi siempre rodeado por un muro y, por tanto, aislado como «sagrado»; el muro puede estar decorado con estucos y coronado de cuernos cultuales; una puerta, también decorada, lleva al interior y a veces deja entrever un pilar de piedra.

35 Paus. 10, 32, 17.

36 Cfr. la discusión entre Dietrich y Rutkowski (*supra*, n. 19).

37 *PM* II, p. 809; III, p. 463; *MMR*, p. 353; *GGR*, lám. 18, 1; Rutkowski (1), p. 173; Vermeule (2), p. 13, fig. 2 (a). Cfr. la diosa entre los leones en la gema de Micenas: *JHS* 21 (1901), p. 164, *GGR*, lám. 20, 5 y además láms. 20. 6; 21, 1. En un fresco del palacio de Mari, la diosa, en pie sobre un león, ofrece un cetro y un anillo al rey: E. Strommenger, *Fünf Jahrtausende Mesopotamien*, 1962, lám. 165.

38 Por ejemplo, *AT* 2, Re 23, 5.

39 Véase IV 5.1, n. 18.

40 El estudio de W. F. Albright, «The High Place in Ancient Palestine», *Vetus Testamentum Suppl.* 4 (1957), pp. 242-258, pone de manifiesto hasta qué punto son inciertos los conceptos y las interpretaciones; véase I 4, n. 45; II 1, nn. 68-74; una fiesta del fuego en Bambice: Luc. *Syr. dea* 49.

41 Por ejemplo *GGR*, lám. 13, 4-8; 17, 1; cfr. *MMR*, pp. 262-272; *GGR*, pp. 280-284; Faure, *BCH* (1967), p. 114; (1972), pp. 419-422; Rutkowski (1), pp. 189-214, 323-325.

No faltan altares de diversas formas; en algunos, casi enfrente del árbol, se levanta un edificio parecido a un templo. Se sugiere a veces un suelo natural, pedregoso.

En la mayor parte de los casos parecen representarse higueras y olivos. Una gema encontrada en Naxos[42] muestra un hombre con una lanza de pie delante de una palmera, junto a una mesa con recipientes para libaciones. En otras escenas, frente al árbol, bailarines y bailarinas se mueven con gestos extáticos o una divinidad se aparece a sus adoradores. Un fresco en miniatura de Cnoso[43] muestra una multitud de hombres junto a un bosquecillo, mientras un grupo de figuras femeninas levanta las manos en estado de excitación o bailando.

Tales árboles no se encuentran ni en los montes ni en los complejos palaciales, de modo que estos santuarios estaban situados en campo abierto[44]. Es difícil encontrar testimonios de construcciones similares con los medios de la arqueología, dado que los restos de edificios aislados o los recintos en terreno cultivable están expuestos a desaparecer mucho más rápida y radicalmente que las grandes ciudades en ruinas o las cuevas-santuario, protegidas por su posición excepcional. Existen, sin embargo, diversos lugares donde las excavaciones han sacado a la luz, junto a restos de algunas construcciones, también figuras votivas de animales y de hombres en actitud de adoración, lo que apoya la hipótesis de que una parte importante de la vida religiosa se desarrollaría al aire libre, lejos de la existencia cotidiana de los asentamientos. Allí se dirigirían procesiones y, durante la danza bajo el árbol, podría aparecerse la divinidad.

Santuarios domésticos

Dado que el descubrimiento de la civilización minoica comenzó con las excavaciones del palacio de Cnoso, los hallazgos encontrados allí fueron también en un principio determinantes en la reconstrucción de la religión minoica. Se creía que los templos eran desconocidos para esta religión. En su lugar había pequeñas habitaciones dedicadas al culto en el interior de los palacios y de las viviendas[45], identificables por las ofrendas votivas, utensilios y símbolos cultuales, como cuernos o dobles hachas. Sin embargo, aún quedan profundas incertidumbres con respecto tanto a su interpretación como a su reconstrucción.

Poderosos pilares cuadrangulares, tanto en el sótano del palacio de Cnoso como en otros edificios, están a menudo decorados con símbolos como dobles hachas, cuernos o estrellas. Evans dedujo a partir de ello un «culto al pilar», habló de una «cripta sagrada» y conjeturó que en esos lugares por regla general debía de haber habido santuarios[46]. Sin embargo, los hallazgos encontrados posteriormente

42 Vermeule (1), p. 290; (2), pp. 39, 58; Simon, p. 160.

43 *PM* III, pp. 66-88.

44 Nilsson habló de «santuarios rústicos» (*MMR*, p. 272); Faure, de «santuarios del campo»; Rutkowski, de «recintos sagrados».

45 *MMR*, pp. 77-116; N. Platon, «Ta Minoika oikiaka hiera», *Kretika Chronika* 8 (1954), pp. 428-483; Rutkowski (1), pp. 215-259; G. C. Gesell, *The archaeological evidence for the Minoan house cult and its survival in Iron Age Crete*, Dissertation Chapel Hill 1972 (*DA* 33 [1932], 1626 A); K. Branigan, *Kadmos* 8 (1969), p. 4.

46 *JHS* 21 (1901), pp. 106-118; 143-146; *PM* I, pp. 425-429.

en Cnoso son tan heterogéneos que no pueden avalar la tesis de un significado religioso[47].

No menos enigmáticos son los «baños lustrales» en los palacios[48]. Son lugares que están en un nivel más bajo que las habitaciones circundantes, separados generalmente por balaustradas con columnas y a los que se accede por una escalera. Una construcción de este tipo se encuentra junto a la sala del trono de Cnoso. Tales habitaciones no podrían haber sido nunca usadas como baños a causa de los estucos de yeso. Sólo en pocos casos se han encontrado símbolos cultuales.

El «Santuario de la Diosa de las palomas»[49] en el palacio de Cnoso, se llama así por una serie de estatuillas de terracota caídas del primer piso; el nombre se debe a tres postes de terracota sobre los que se posan palomas. El «santuario central» del palacio, según la reconstrucción, debía de encontrarse sobre el sótano, donde, en algunos receptáculos de piedra, se encontraron las célebres estatuillas que representan a las «Diosas de las serpientes»[50]. El «Santuario de las Dobles Hachas» fue el único encontrado completo y sin alteración (sólo las dobles hachas están reconstruidas); pertenece al período después de 1375, cuando el palacio de Cnoso había quedado definitivamente reducido a ruinas, aunque en algunas partes, quizá relacionadas precisamente con este santuario, se habían dispuesto de modo provisional algunas habitaciones[51].

Más antiguos, aunque también menos ricos en hallazgos, son los santuarios de los palacios de Festo[52], Ayia Triada[53] y Malia; nada parecido se encuentra en Kato Zakro, Micenas y Tirinte; en Pilo se ha identificado como santuario una habitación pequeña en un nivel superior cuyo eje está en línea con un altar situado en el patio[54]. Muy similar en su conjunto al «Santuario de las Dobles Hachas» es una estancia de una casa del siglo XII[55], situada en el centro del asentamiento de Asine en Argólide, y también una construcción aislada mucho más antigua, un pequeño «templo», en la ciudad minoica de Gurnia (Minoico Reciente I)[56]. Las excavaciones en Mirto, sin embargo, han demostrado que la cámara de culto minoica tiene orígenes mucho más remotos: aquí se ha sacado a la luz un santuario de este tipo procedente de la mitad del III milenio[57]. Además de los recipientes cultuales de forma particular y la mesita con tres patas situada en el centro (como las encontra-

47 *MMR*, pp. 236-249; Rutkowski (1), pp. 73-120.

48 *MMR*, pp. 92-94; Rutkowski (1), pp. 229-231, 328; J. W. Graham, «Bathrooms and lustral chambers», en *Greece and the Eastern Mediterranean in Ancient History and Prehistory: studies presented to F. Schachermeyr*, 1977, pp. 110-125.

49 *PM* I, pp. 220, 248; *MMR*, pp. 87s.; *GGR*, lám. II, 2; Marinatos-Hirmer, lám. 227; Rutkowski (1), pp. 222, 224.

50 *PM* I, pp. 463-485, 495-523; *MMR*, pp. 83-86; Rutkowski (1), pp. 228s.

51 *PM* II, pp. 335-344; *MMR*, pp. 78-80; Rutkowski (1), pp. 224s., 250; M. R. Popham, *Kadmos* 5 (1966), pp. 17-24; véase I 3,1, n. 15. Aún más tardío (Micénico Reciente III B) es el «santuario de los fetiches»; véase I 3.5, n. 11.

52 *MMR*, pp. 94-96 (Minoico Medio II).

53 *MMR*, pp. 96-98; Rutkowski (1), pp. 56s., 239s.

54 C. W. Blegen, *AJA* 62 (1958), p. 176; Blegen I, pp. 303-305; Vermeule (2), p. 38.

55 *MMR*, pp. 110-114; Vermeule (1), pp. 284s.; (2), p. 57; Rutkowski (1), pp. 281, 283; Desborough (1), p. 42 (Heládico Reciente III C); R. Hägg en Hägg-Marinatos, pp. 91-94.

56 *MMR*, pp. 80-82; *GGR*, lám. 1; Rutkowski (1), pp. 215s.

57 Warren, pp. 85-87, 209s., 265s., lám. 70, 69.

das en Cnoso y en Gurnia), la característica principal de todas estas habitaciones es un banco de piedra o de arcilla adosado a una de las paredes –una distribución simple y práctica para una época que aún no conocía el mobiliario–, sobre el que se ponían objetos que se querían resaltar y venerar: pares de cuernos con dobles hachas en el «Santuario de las Dobles Hachas» de Cnoso, pero sobre todo figuras de barro con forma humana, ídolos de dimensiones modestas. Cinco estatuillas estaban expuestas en el «Santuario de las Dobles Hachas» y bajo el correspondiente banco en Asine se encontraron caídas en el suelo cinco figurillas y una cabeza mucho más grande; en Gurnia se halló una figura completa, además de numerosos fragmentos, e incluso otra figura semejante en Mirto. Particularmente, los ídolos de época tardía tienen un aspecto primitivo, quizás conscientemente primitivo, por su posición rígidamente frontal y su falda cilíndrica. No obstante, el gesto epifánico de las manos levantadas indica al visitante la presencia de una divinidad; el estatus sobrehumano es aún más evidente si, como en el «Santuario de las Dobles Hachas», sobre la cabeza de la diosa hay un pájaro posado o si, como en Gurnia, una serpiente rodea sus hombros. Es casi indudable que las «Diosas de las Serpientes»[58] del almacén del palacio de Cnoso (Minoico Medio II), más antiguas e incomparablemente más elegantes, tendrían una función similar y serían consideradas diosas. Sólo en los santuarios domésticos se encuentran tales ídolos, nunca en los situados en alturas o en cuevas. Se trata siempre de imágenes femeninas. Ello hace pensar en la tradición, procedente del paleolítico, de figuras vinculadas a la mujer y al ambiente doméstico, incluso si los ídolos minoicos no pueden relacionarse iconográficamente con las figurillas neolíticas, que no son raras en Creta.

Otra característica del culto doméstico son las representaciones de serpientes. Sobre todo en Gurnia, se han encontrado junto a la mesa sacrificial recipientes cilíndricos de terracota con la base alargada, sobre los que se enroscan serpientes a manera de asas. Ejemplos similares se encuentran no sólo en otros santuarios domésticos minoicos[59] y en Chipre[60], sino también en Palestina[61]. Algunas reproducciones de barro de panales están asimismo rodeadas por serpientes[62].

Posteriormente, en ámbito griego, la serpiente simboliza el mundo de los muertos, de los héroes y de los dioses de los Infiernos: también en el culto a los muertos aparecen recipientes similares con serpientes[63]. Sin embargo, en el ámbito minoico, nada parece indicar una relación con tumbas y difuntos; la serpiente aparece a menudo, como señalaron Evans y Nilsson[64], como guardiana de la casa. La ser-

58 Véase I 3.2, n. 15. Ídolos de barro de la «Diosa de las Serpientes» se encontraron en las habitaciones dedicadas al culto de la Villa de Janiá, *EAA* V (1963), p. 69, Vermeule (2), pp. 20 s., Marinatos-Hirmer, lám. 133, Rutkowski (1), pp. 240 s., 248 s., datados en el s. XIII; de procedencia desconocida es la estatuilla crisoelefantina de la Diosa de las Serpientes del Museo de Boston, *PM* III, pp. 439-443; *MMR*, p. 313, fig. 150; *GGR*, lám. 15, 3.

59 *PM* IV, pp. 140-161; *MMR*, pp. 81, 316-321; *GGR*, láms. 1; 2, 1. En Kato Sime (véase I 4, n. 17), *Ergon* (1972), p. 195; (1973), p. 119; una síntesis en G. C. Gesell, *AJA* 80 (1976), pp. 247-259.

60 *PM* IV, pp. 163-168; V. Karageorghis, *Report of the Department of Antiquities Cyprus* (1972), pp. 109-112 (de una tumba de Enkomi).

61 Beth Shan: *PM* IV, p. 167; M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, I, 1939, p. 274; J. C. Courtois, *Alasia* I (1971), pp. 190-195.

62 *MMR*, p. 90; *GGR*, lám. 16, 1-2. Cfr. asimismo el sello *PM* IV, p. 151.

63 *GGR*, lám. 52, 4; véase IV 1, n. 44; IV 2, n. 3.

64 *PM* IV, pp. 140-161; *MMR*, pp. 323-329; *GGR*, pp. 289 s., 404-406; Rutkowski (1), p. 256. Cfr.

piente doméstica es una figura familiar en el folklore europeo; en ciertos pueblos balcánicos, aún pueden verse serpientes reales e inofensivas que son alimentadas en las casas. Los cuencos, como los de leche, encontrados junto a los recipientes con serpientes en una estancia del palacio de Cnoso, podrían haber sido usados para alimentar serpientes verdaderas; pero no es improbable que en el culto minoico la representación simbólica fuera suficiente.

El instintivo miedo del hombre a las serpientes es algo generalmente difundido, quizá incluso innato. Si se supera el terror, si se «mitiga» el sentimiento de inquietud y si se introduce conscientemente en la vida, esta última adquiere una dimensión más profunda. El palacio, aunque está claramente orientado a una vida terrena de riqueza y de lujo, necesita aún habitaciones en las que dar de comer a las serpientes, en las que asegurarse, con ofrendas pequeñas, pero brindadas con temor reverencial, la proximidad y la benevolencia de la divinidad.

Templos

Hace tiempo era opinión común que en el ámbito minoico-micénico no existía un verdadero templo[65], ni del tipo del posterior templo griego ni en el sentido de un edificio más grande y representativo o un grupo de edificios que sirviera exclusivamente para el culto. El «templo» de Gurnia, que medía solo 3 x 4 m. (ver nota 56), constituye una excepción poco significativa. El santuario subminoico de Karfi[66], con sus importantes estatuas cultuales, consiste esencialmente en un patio abierto, con una serie de pequeñas construcciones que se abren a él.

Es enigmática, por tanto, la fachada «de templo» simétrica y tripartita, que se encuentra a menudo en la iconografía minoico-micénica[67], ya que la arqueología no ha podido nunca comprobar la existencia real de un edificio similar. El único resto que puede eventualmente tener alguna relación con estas antiguas imágenes es una construcción muy simple en el patio de una casa de campo en Vazipetron[68]. Evans reconstruyó atrevidamente la fachada del ala occidental del palacio de Cnoso según ese modelo, sin tener ninguna base sólida en los restos arqueológicos[69]. No se puede excluir tampoco la sospecha de que en este caso estemos ante una mera tradición iconográfica, que deriva en último término de la sumeria[70].

Sin embargo, excavaciones posteriores han aportado sustanciales modificaciones en este campo. Una construcción sagrada, datable en torno a 1700, fue descubierta en Arjanes, junto a Cnoso, en 1979 e interpretada como templo tripartito con los restos

---

sin embargo K. Branigan, «The Genesis of the Household Goddess», *SMEA* 8 (1969), pp. 28-38.

65 *MMR*, p. 77; *GGR*, p. 264; Vermeule (1), p. 283. *Contra* S. Hood, en *Greece and the Eastern Mediterranean* (*supra*, n. 48), pp. 158-172.

66 *MMR*, pp. 101 s.; Vermeule (2), pp. 22 s.; Rutkowski (1), pp. 216 s.

67 *MMR*, pp. 259-261; la más antigua es el ornamento de oro de la IV tumba de fosa en Micenas: *MMR*, p. 175; *GGR*, lám. 7, 1; Marinatos-Hirmer, lám. 227. Fresco parietal en Cnoso: *PM* II, p. 597; III, lám. 16; *MMR*, p. 175; Rutkowski (1), p. 200.

68 Vermeule (2), p. 10; J. W. Shaw, *AJA* 82 (1978), pp. 429-448. Véase el texto en la n. 72.

69 *PM* II, p. 814; Vermeule (2), p. 8.

70 Cfr. S. N. Kramer, *History begins at Sumer*, 1956, lám. 12 (Tell Uqair) [trad. esp.: *La historia empieza en Sumer*, 1978]; P. Amiet, *Elam*, 1966, p. 392; H. Thiersch, *ZATW* 50 (1932), pp. 73-86.

de un sacrificio humano[71]. Ello ha dado lugar a violentas discusiones, incluso antes de la publicación. Además, en Ayia Irini, en la isla de Ceos[72], se ha identificado un templo (en el interior de una gran construcción) de aproximadamente 23 x 6 m.; se encuentra en el interior del asentamiento, pero independiente de otras construcciones y fue claramente usado para fines cultuales por más de mil años. Estrecho y largo, contiene varias habitaciones, una principal y otras secundarias, así como un *ádyton*. El hallazgo más sugestivo y extraordinario está constituido por restos de una veintena de estatuas de barro, en parte de tamaño natural, que representan mujeres con el pecho desnudo, con los brazos ligeramente apoyados en las caderas. ¿Se trata de diosas? Su actitud recuerda más a sacerdotisas «bailarinas». La construcción fue erigida en el siglo XV y reconstruida *ex novo* después de un terremoto hacia 1200. Una gran cabeza de las antiguas estatuas fue expuesta obviamente como objeto de culto. El culto perduró sin interrupción hasta época griega, cuando una inscripción votiva nombra sorprendentemente a Dioniso como señor del santuario. Así, este templo de época minoica se ha convertido con el tiempo en uno de los testimonios más importantes de la continuidad entre el mundo minoico y el griego.

Mientras que en Asine, en el continente, la estancia dedicada al culto (v. nota 55) corresponde exactamente al modelo cretense, existen evidentemente otras tradiciones autóctonas que atribuyen un valor diferente al hogar y al sacrificio de animales. El modo en que, como en el «palacio de Néstor» en Pilo, el gran hogar circular forma el centro de la sala del trono[73] no tiene equivalente en Creta. Anterior a la influencia minoica es el edificio de Malzi (Messenia), que se ha considerado como salón de recepción del rey o como santuario[74]; sus rasgos más notables son la columna central y el gran hogar semicircular, con restos de cenizas y huesos, algunos recipientes grandes, un hacha de piedra y una escultura en forma de martillo, que podría ser un ídolo; es muy probable que aquí tuvieran lugar ritos sacrificiales; es posible establecer conexiones con los hallazgos aún más antiguos, por ejemplo, de Eutresis[75].

Sorprende que el centro cultual de Micenas no haya salido a la luz hasta época muy reciente[76], aunque ya desde hacía tiempo se suponía que la zona al Sudeste del

71 Informe preliminar de Y. Sakellarakis y E. Sapouna en *National Geographic* 159 (1981), pp. 205-222; *Praktika* (1979), pp. 331-392.

72 Informes de excavación por J. Caskey, *Hesperia* 31 (1962), pp. 263-283; 33 (1964), pp. 314-355; 35 (1966), pp. 363-376; 40 (1971), pp. 359-396; 41 (1972), pp. 357-401; *Deltion (Chronika)* 19 (1964), pp. 414-419; 20 (1965), pp. 527-533; 22 (1967), pp. 470-479; 23 (1968), pp. 389-393; 24 (1969), pp. 395-400; Vermeule (1), pp. 217, 285-287: lám. 40 AB; (2), pp. 34-37; lám. 5a-d; Rutkowski (1), pp. 275-279, 332; M. E. Caskey en Hägg-Marinatos, pp. 127-135. Inscripción votiva a Dioniso: *Hesperia* 33 (1964), pp. 326-335; cabeza: *Hesperia* 33 (1964), p. 330. Cfr. R. Eisner, «The Temple of Ayia Irini. Mythology and Archaeology», *GRBS* 13 (1972), pp. 123-133.

73 Vermeule (1), lám. 25; (2), lám. 2.

74 M. N. Valmin, *The Swedish Messenia Expedition*, 1938, pp. 78-83 («estancia A 1»); Müller-Karpe III, p. 878; con reservas, Vermeule (2), p. 37; Rutkowski (1), p. 296.

75 Véase I 1, n. 30.

76 «Casa de los ídolos» y «Casa de los frescos»: W. Taylour, *Antiquity* 43 (1969), pp. 91-99; 44 (1970), pp. 270-279; *AAA* 3 (1970), pp. 72-80. Casa Gamma (Γ) y el yacimiento completo: G. Mylonas, «To threskeutikon kentron ton Mykenon» (resumen en inglés: «The Cult Center of Mycenae», *Pragmateiai tes Akademias Athenon* 33 (1972); «Mykenaike Threskeia» *ibid.* 39 (1977), pp. 19-24; E. French en Hägg-Marinatos, pp. 41-48; cfr. Rutkowski (1), pp. 282-287. Sobre los ído-

círculo de la «Tumba de la Lanza», aún dentro de los muros de la acrópolis, tenía alguna importancia religiosa. Un camino para las procesiones que podía cerrarse con una puerta de madera lleva del palacio a la ciudad baja intramuros; describe una curva cerrada hacia la casa Gamma (Γ) ahora llamada «templo». Justo enfrente de la entrada hay, a la izquierda, un altar rectangular y bloques porosos con cavidades, probablemente para sostener una mesa de ofrendas; enfrente se ve un podio y un asiento para los asistentes. Sigue un recinto anular lleno de cenizas. La estancia delantera del templo está dominada por un gran altar de barro, en forma de herradura, con restos de fuego, y, junto a él, un bloque de piedra, donde se cree que se daba muerte a las víctimas destinadas a los sacrificios. La estancia interior contenía una losa de piedra caliza pintada, que ha sido famosa durante mucho tiempo, la «Diosa del escudo»; la misma estancia debe de haber contenido también el fragmento de fresco, encontrado muy cerca, que representa una diosa, tocada con un yelmo de colmillos de jabalí que lleva en brazos un grifo[77]. Una escalera conduce del patio delantero del templo a otro patio más bajo, en el que hay un altar redondo, del que proceden un depósito de cenizas, un conjunto de recipientes y huesos de animales encontrados junto al muro interior. Junto al altar está la «Casa de los Ídolos». Esta construcción subterránea comprende una estancia más amplia con columnas y asientos cultuales, donde fue descubierta una estatuilla *in situ*, frente a una mesa sacrificial; detrás, una pequeña estancia más elevada, que contenía numerosos ídolos grandes y extraños y figurillas de barro de serpientes enroscadas. Hay también una especie de alcoba, donde queda a la vista la roca sin tallar. Los ídolos, unos masculinos y otros femeninos, miden más de 60 cm. Algunas de sus caras están pintadas de un modo aterrador y horrible, como máscaras. Por debajo son huecos y podían ser portados sobre palos durante las procesiones. Cerca de la «Casa de los Ídolos» se encuentra la «Casa de los Frescos»: el fresco de la habitación principal representaba quizá una diosa y un dios a cada lado de la columna y una sacerdotisa o diosa con espigas de grano en la mano. El centro de la estancia está ocupado por un hogar; fue encontrado un ídolo de barro en una estancia adyacente. El centro de culto data del siglo XIII y fue abandonado después de 1200.

Lo que a primera vista parecía único pronto encontró equivalencias. Las excavaciones de la parte inferior de la ciudadela de Tirinte han aportado datos curiosos sobre un asentamiento ocupado sobre todo a principios del siglo XII, esto es, poco después del punto de inflexión de la civilización micénica. Aquí hay varios santuarios, casas muy pequeñas de una habitación, con recipientes cultuales y estatuillas, algunas de ellas se asemejan mucho a las de la «Casa de los Ídolos» de Micenas[78].

Un santuario tardo-micénico parecido fue encontrado en Filakopi (en la isla de Melos) con figurillas de barro del mismo tipo y otros objetos votivos, incluida una estatuilla de bronce oriental que representa un guerrero[79]. Parece que sólo ahora comenzamos a hacernos una idea de la diversidad y riqueza de los cultos micénicos.

---

los S. Marinatos *AAA* 6 (1973), pp 189-192; habla de «Deméter Erinis» (véase III 2.3, n. 35) y hace una comparación con la pintura de guerra de aborígenes australianos.

77 Mylonas, 1972 (*supra*, n. 76), lám. 13; sobre la «diosa del escudo» véase I 3.5, n. 46.

78 *AJA* 82 (1978), pp. 339-341; Rutkowski (2), lám. 16; K. Kilian en Hägg-Marinatos, pp. 49-58.

79 *AJA* 82 (1978), pp. 349-351; *Arch. Reports* 24 (1977-1978), pp. 52-55; C. Renfrew en Hägg-Marinatos, pp. 67-79.

Tumbas

El monumento arquitectónico más significativo de época minoico-micénica que se ha conservado es el «Tesoro de Atreo» en Micenas, la tumba real del siglo XIV. La antigua denominación «tesoro» *(thesaurós)* parece reflejar el alegre asombro de los ladrones de tumbas de la edad oscura. Los objetos de oro encontrados en las tumbas de fosa, que Schliemann pudo hallar todavía, muestran hasta qué punto llegaba ya hacía siglos el dispendio de riquezas para los muertos[80].

Las grandes construcciones circulares *(thóloi)* para los difuntos aparecen ya en época protominoica en el Sur de Creta, en la llanura de Mesará. Servían como lugares de enterramiento para estirpes enteras, a través de varias generaciones. Las «pistas de baile» pavimentadas erigidas junto a ellas testimonian que las tumbas eran en la época centros cultuales para la comunidad; algunos extraños cilindros de terracota, para poner en posición vertical, pueden ser interpretados como falos[81]. La danza en los recintos de los muertos renueva la voluntad de vivir.

En el período palacial cretense las tumbas parecen adquirir menor importancia, mientras se desarrollan nuevos centros rituales del culto «en alturas». Las tumbas de cámara excavadas en la roca como las de *thólos* siguen usándose para múltiples sepulturas. La acumulación de cráneos en la necrópolis de Arjanes en Cnoso da una impresión sorprendente y primitiva[82].

Del período minoico de máximo esplendor es la sorprendente construcción de dos pisos de Gipsades, cerca de Cnoso, que Evans denominó la «tumba-templo». Junto a una cripta con pilares bajo una sala con columnas, se encuentra una gruta excavada en la roca con el techo pintado de azul. Se ha sugerido que éste podía ser el lugar de sepultura de los reyes de Cnoso; naturalmente, antes de la llegada de los arqueólogos, había sido ya hacía tiempo saqueada de sus riquezas[83].

En el continente, se da en un primer momento mayor importancia a los sacrificios en honor de los difuntos que a las construcciones funerarias. Ya en Malthi se cree poder identificar un «santuario para el culto funerario» en los márgenes de la necrópolis[84]: una construcción con dos estancias, cada una con un «altar», una losa de piedra rectangular sepultada bajo una capa de cenizas y madera carbonizada. En Micenas se encontraron sobre todas las tumbas de fosa restos de cenizas y de huesos de animales. También se identificó un altar circular sobre la tumba IV y una profunda fosa, parcialmente llena de cenizas, entre la tumba I y la IV; pero cuando en época tardomicénica todo el complejo fue agrandado y transformado en el «círculo de las tumbas de fosa» con un doble anillo de losas, el «altar» ya no era visible[85].

80 Sobre el culto de los muertos minoico-micénico: Wiesner, 1938; Andronikos, 1968; J. Pini, *Beiträge zur minoischen Gräberkunde*, 1969. Sobre Chipre: H. Cassimatis, *Report of the Department of Antiquities Cyprus* (1973), pp. 116-166; véase IV 1. «Tesoro de Atreo»: Buchholz-Karageorghis, n°s. 169-171.

81 S. Xanthoudides, *The Vaulted Tombs of Messara*, 1924; Branigan (1) y J. Boardman, *CR* 22 (1972), pp. 255 s.; Buchholz-Karageorghis, n° 132; véase I 3.5, nn. 53-54.

82 *Archaeology* 20 (1967), p. 276 (Minoico Medio I).

83 *PM* IV, pp. 962-983; Matz, p. 26; Buchholz-Karageorghis, nn. 141-149; Marinatos-Hirmer, láms. 46s.; escéptico: *MMR*, p. 241.

84 Valmin (*supra*, n. 74), pp. 126-131; Müller-Karpe III, p. 878.

85 G. Mylonas, *Mykenae and the Mycenaean Age*, 1966, p. 94; F. Matz, *Gnomon* 30 (1958), pp. 326 s.; Andronikos, pp. 127 s.; Vermeule (2), pp. 38 s.; en consecuencia, quedan superados Rohde I, p. 35, *MMR*, pp. 607-609, *GGR*, p. 379. Sobre las tumbas de fosa, véase I 3.1, n. 12.

En época tardomicénica, las tumbas en *thólos* son imitadas también en el continente, alcanzando un nivel de monumentalidad hasta entonces desconocido y que culmina con el «Tesoro de Atreo». El edificio circular con forma de colmena está cubierto por una «falsa bóveda» que desaparece bajo una colina artificial; un corredor revestido de mampostería, el *drómos*, conduce a la puerta de entrada. Después de cada enterramiento, era llenado de nuevo y reexcavado para la siguiente inhumación. La cámara sepulcral propiamente dicha es un pequeño hueco anexo a la grandiosa estancia abovedada, que servía para el rito y representaba simplemente el mundo de los Infiernos.

La única tumba de *thólos* no saqueada se encontró en Arjanes, no lejos de Cnoso[86]; aquí está sepultada una reina de la época en la que los griegos reinaban en Cnoso. Particularmente importantes, además de los restos del tesoro, son los testimonios relativos al rito del sacrificio de animales. El cráneo de un toro sacrificado se ponía delante de la puerta de entrada a la cámara sepulcral; en la *thólos* se mataba y despedazaba un caballo. En otros lugares, los caballos del difunto señor eran degollados y sepultados junto a él[87]. Restos de fuego se encuentran generalmente en las *thóloi*. Se puede imaginar una de estas suntuosas e inquietantes ceremonias funerarias: el *drómos* se excava para dejar pasar al cortejo fúnebre y se abre la puerta de los Infiernos; la *thólos* se purifica con fuego y sacrificios; los huesos de los anteriores enterramientos se apartan sin cuidado; siguen sacrificios de animales y un banquete sacrificial y, finalmente, la tierra vuelve a cerrarse sobre los muertos y sus pertenencias.

3.4. Ritos y símbolos

Son sobre todo las estatuillas votivas las que muestran cómo se verifica el encuentro del hombre con lo sagrado en el culto minoico y micénico: erectas y rígidas, con la mirada hacia arriba, con las manos cruzadas sobre el pecho o con la diestra levantada saludando y también a menudo apoyadas en la frente; de este modo aparecen representados hombres y mujeres en estatuillas, frecuentemente de bronce, que testimonian la constante presencia de los adoradores en el santuario[1].

El arte figurativo muestra dos formas fundamentales de actividad cultual: la procesión y la danza. Las procesiones festivas de mujeres con preciosos trajes eran un tema recurrente en los frescos de los grandes palacios[2]. También los anillos de oro muestran repetidamente mujeres que, así vestidas, se dirigen al santuario, al encuentro de la diosa[3].

86 I. A. Sakellarakis, *Archaeology* 20 (1967), pp. 276-281; *Praktika* (1966), pp. 174-184; «Das Kuppelgrab A von Archanes und das kretisch-mykenische Tieropferritual», *Prähistorische Zeitschrift* 45 (1970), pp. 135-218 (Micénico Reciente III A).

87 Maratona: Vermeule (1), lám. 47 B; Buchholz-Karageorghis, nº 181. Aún en el siglo VIII en Salamina de Chipre: *BCH* 87 (1963), pp. 282-286, 378-380; *Archaeology* 18 (1965), pp. 282-290; V. Karageorghis, *Salamis*, 1970, pp. 32-154.

1 Véase I 3.2, n. 13; por ejemplo Buchholz-Karageorghis, nos. 1224-1226, 1230-1231.

2 Fresco de las procesiones en Cnoso: *PM* II, pp. 719-725; Suppl. láms. 25-27; Vermeule (2), pp. 45s.; sobre Tebas, Pilo, Micenas y Tirinte véase Vermeule (2), p. 48.

3 Por ejemplo, anillo de oro de Micenas, *MMR*, p. 180, fig. 85; anillo de plata de Micenas, *MMR*, p. 181; anillo de oro de Micenas, *PM* II, p. 341e, *MMR*, p. 347, *GGR*, lám. 17, 1; Marinatos-Hirmer, lám. 229, Rutkowski (1), p. 263, *CMS* I, nº 17. Sobre la vestimenta cultual: *MMR*, pp. 155-164.

La importancia de la danza en Creta se sugiere ya en la misma *Ilíada*, que habla de una plaza para la danza en Cnoso, construida por Dédalo para Ariadna[4]. Los anillos de oro reproducen a menudo figuras danzantes, sobre todo mujeres, que deben entenderse casi con seguridad como humanas, quizá como sacerdotisas; a ellas se les aparece la diosa[5]. Asimismo las grandes estatuas de barro encontradas en el templo de Ayia Irini sugieren movimientos de danza[6]. Pero también los hombres bailan: un modelo de barro, procedente de Kamilari cerca de Festo, muestra cuatro figuras masculinas desnudas, con gorro de punta, que, entre cuernos cultuales, bailan en círculo[7].

En el centro de uno de los anillos de oro de Micenas danza una mujer; otra, a su derecha, se inclina profundamente ante una especie de altar, mientras que en el lado opuesto un hombre tiende las manos hacia arriba hacia las ramas del árbol sagrado. Se ha pensado aquí en el luto por un dios de la vegetación del tipo de Adonis[8], pero no es posible verificarlo. La figura, la mayoría de las veces masculina, que extiende sus dos manos hacia el árbol inclinado se reproduce a menudo en los anillos; no se le ve nunca coger frutas; parece que sólo toca las ramas. A veces está presente una segunda figura arrodillada, que parece abrazar o hacer rodar un gran bloque de piedra[9]. Quizás se trata de una búsqueda de contacto con lo sagrado o quizás también el árbol y la piedra participan en el movimiento de la epifanía divina: la misteriosa escena deja el campo abierto a múltiples interpretaciones.

A menudo los actos rituales aparecen realizados no por adoradores humanos sino por grotescos monstruos, que se mueven sostenidos por dos piernas, o más bien patas; tienen algo parecido a un hocico canino, orejas puntiagudas y patas de animal también en el lugar de las manos; la espalda está cubierta por una especie de coraza que termina en punta. Se les llama, no sin reparos, «demonios» o «genios» minoicos; ninguna fuente escrita da noticia de ellos[10]. Iconográficamente se pueden

4 *Il.* 18, 591; véase I 3.2, n. 24.

5 Sobre todo el anillo de oro de Isopata, *PM* III, p. 68, *MMR*, p. 279, *GGR*, lám. 18, 3, Marinatos-Hirmer, lám. 115. Anillo de oro de Dendra cerca de Midea, *GGR*, lám. 17, 4a, Rutkowski (1), p. 266, fig. 132; fresco en miniatura en Cnoso, *PM* III, pp. 66-69; grupo de Palekastro, *MMR*, p. 109.

6 Véase I 3.3, n. 72.

7 *ASAtene* 23-24 (1961-1962), p. 139; Rutkowski (1), p. 211, fig. 90.

8 *PM* I, p. 161; III, p. 142; A. Persson (véase I 3.1, n. 1), p. 100; reproducido también en *MMR*, p. 256, *GGR*, lám. 13, 5, Marinatos-Hirmer, lám. 228, *CMS* I, nº 126, etc. Cfr. *MMR*, pp. 287 s., *GGR*, pp. 283 s.

9 Árbol y piedra: anillo de oro de Festo, *MMR*, p. 268, fig. 133, Marinatos-Hirmer, lám. 115, Rutkowski (1), p. 191; anillo de oro de Arjanes, *Archaeology* 20 (1967), p. 280, Rutkowski (1), p. 190; anillo de oro de Sellopulo, *Arch. Reports* (1968-1969), fig. 43; Rutkowski (1), p. 206, fig. 87; sobre los «recolectores del árbol»: *supra*, n. 8; anillo de oro de Vafio, *MMR*, p. 275; impronta de sello de Zakro, *MMR*, p. 283; sello de Nueva York, *AJA* 68 (1964), lám. 4, 19. Cfr. *MMR*, pp. 274 s.; Mylonas (véase I 3.1, n. 1), pp. 141-145.

10 *PM* IV, pp. 431-467; *MMR*, pp. 376-383; *GGR*, pp. 296; M. A. V. Gill, «The Minoan 'Genius'», *AM* 79 (1964), pp. 1-21. F. T. van Straten, «The Minoan 'Genius' in Mycenaean Greece», *BABesch* 44 (1969), pp. 110-121; J. H. Crouwel, *Talanta* 2 (1970), pp. 23-31; van Straten, *ibidem*, pp. 33-35. S. Marinatos propuso identificarlos con los *di-pi-si-jo*, los «sedientos» (*dípsioi*) de los textos micénicos: *Proc. of the Cambridge Coll. of Myc. Studies*, 1966, pp. 265-274. Los «genios» aparecen en frescos de Micenas (*PM* IV, pp. 441 s., *MMR*, p. 377, Marinatos-Hirmer, lám. LVIII, Vermeule (2), pp. 50 s.), en Pilo (Blegen II, p. 79, nº 40 Hne) y en un relieve de marfil de Tebas (S. Symeonoglou, *Kadmeia* I, 1973, pp. 48-52, láms. 70-73). La representación más antigua del primer palacio de

relacionar con la diosa-hipopótamo egipcia Ta-urt, «la Grande», cuya espalda está cubierta por una piel de cocodrilo[11]; pero ni por su gran número ni por su función de servidores pueden proceder del ámbito egipcio. Se ven en pinturas parietales y en las imágenes de sellos y siempre en el ámbito de una actividad ritual: llevan el jarro para las libaciones, vierten el contenido sobre piedras o cuernos rituales, sacrifican animales o partes de ellos; también aparecen, al igual que los leones y los grifos, en composiciones simétricas y heráldicas, como figuras marginales o en el centro. Se diferencian de otros monstruos, producidos a menudo por la fantasía de los grabadores minoicos[12], por su forma fija y por su función relacionada con las ceremonias festivas; no son espíritus, no aterrorizan a los hombres, sino que son servidores de la divinidad. Se podría pensar en sacerdotes enmascarados, que vestidos de esta manera participan en la ceremonia[13]: pero nunca se representan hombres disfrazados, sólo seres inequívocamente animales. Quizá su extraño aspecto pueda significar que lo divino es precisamente lo Otro.

La relación con la divinidad se establece mediante ofrendas. Ofrendas votivas de todo tipo son la característica común a los diversos santuarios: objetos importantes, de valor, bellos, desde alimentos cotidianos a utensilios de oro, conchas, ramas y flores, como las que llevan en la mano las mujeres que, en el anillo de oro de Micenas, van al encuentro de la diosa[14]. La unión entre el hombre y lo sagrado se consuma mediante el continuo intercambio de dones. Pero, dado que la ofrenda no es más que un símbolo, una demostración de la relación con lo sobrehumano, puede ser sustituido por una imagen, por una reproducción sin valor en terracota: en el santuario se acumulan de este modo coleópteros y pájaros, ovejas y toros, hombres, armas y vestidos[15], incluso altares enteros y santuarios, así como simples recipientes de barro, utilizables o no.

El recinto sagrado se caracteriza por la presencia de altares de diversos tipos: algunos pequeños, otros portátiles con forma bicónica o grandes construcciones, elaboradas con cuidado, a veces estucadas y decoradas con cuernos[16]. Nunca se utilizan —en contraste con la posterior costumbre griega— para encender un fuego, para quemar partes del animal sacrificado[17]. Más bien, en el marco de una ceremo-

---

Festo: *ASAtene* 35-36 (1957-1958), pp. 124 s.; anillo de oro de Tirinte: *AM* 55 (1930), láms. 2-4; *MMR*, p. 147, Marinatos-Hirmer, lám. 229; para una escena sacrificial particularmente compleja sobre un sello de cilindro de Oxford véase Gill, *AM* 79 (1964), pp. 16 ss., nº 13, lám. 2, 6.

11 Así ya Evans, *PM* IV, p. 434; cfr. Schachermeyr, p. 31, figs. 63-69; indeciso *MMR*, pp. 380 s.

12 *PM* I, pp. 702 s.; *MMR*, pp. 368-376.

13 H. Herkenrath, *AJA* 41 (1937), pp. 420 s.; en contra Nilsson, *MMR*, p. 376, n. 22. Algunas figuras animalescas semejantes sumerias y asirias son a menudo indudablemente máscaras: C. J. Gadd, *History and Monuments of Ur*, 1920, pp. 35-37 y lám. 8; *PM* IV, p. 432.

14 *MMR*, p. 347; véase *supra*, n. 3.

15 Vestidos en miniatura procedentes del «santuario de la diosa de las serpientes»: *PM* I, p. 506; *MMR*, p. 86.

16 *MMR*, pp. 117-122; Rutkowski (2), pp. 35-50; G. Mylonas, *Mykenaike Threskeia*, 1977, pp. 37-51; sobre el ritón de Kato Zakro véase 3.3, n. 25; cfr. asimismo *MMR*, p. 169, fig. 69 y p. 171, fig. 73. Altares monumentales con ornamento de cuernos se encuentran en el siglo XII en Chipre, en particular en Mirtu-Pigades; véase I.4, n. 7.

17 Como subraya Yavis: véase I.4, n. 44; II I. Con todo, el altar en forma de herradura del santuario de Micenas presenta huellas de fuego y allí, cerca del altar circular, se hallaron huesos quemados de animales: *Ergon* (1973), pp. 68, 71; véase I 3.3, n. 76.

nia sacrificial, se depositan determinadas ofrendas y se recitan oraciones ante ellos. Se emplean braseros pequeños para quemar incienso, pero no es desconocido el uso de verdaderos incensarios en forma de columna[18].

Las libaciones, como en la Anatolia de la Edad del Bronce, desempeñan un papel determinante dentro del culto; el término correspondiente, hitita *sipandi*, griego *spéndein*, debía de estar en uso ya entonces[19]. Comunes a ambas tradiciones son también los «ritones de cabeza de animal», recipientes así llamados por su forma de cabeza de animal, que, después de la libación eran abandonados en el santuario[20]. El típico jarro de libación con el pico levantado, hecho de metal precioso, que en la realidad tenía pocas posibilidades de mantenerse intacto, puede verse a menudo en numerosas representaciones iconográficas[21]. Hallazgos característicos de los santuarios minoicos son «mesas de libaciones» de diversas formas, de piedra o de terracota, con una cavidad redonda en el centro donde se vertían los líquidos[22]. Pertenecen al rito de la libación también algunos objetos complejos, como grandes mesas redondas provistas de numerosas cavidades siguiendo la forma del círculo. La más importante se encuentra en el palacio de Malia, una parecida se halló en la protominoica Mirto[23]. Quizá se creaba un completo sistema de relaciones sagradas a través de un intrincado ceremonial, en la justa disposición y sucesión de diversas «libaciones»: *religio* en el sentido de escrupulosidad. Los textos en lineal B hablan de aceite y miel; ciertamente para las libaciones se utilizaba también vino. La libación es un gesto regio: junto al trono, en el palacio de Pilo, están incisos en el terreno los surcos para el flujo de los líquidos[24].

Estratos de cenizas y de restos de huesos en las cuevas, como en Psijro y en los santuarios en alturas, hablan de la difusión de los sacrificios de animales; también las representaciones iconográficas dan testimonio constante de ello[25]. A partir de los restos de que disponemos no es posible establecer qué relación existía entre banquete sacrificial y quema de ofrendas. La «Casa del Gran Sacerdote» en Cnoso parece haber sido empleada para sacrificar animales sagrados: la entrada escalonada conduce, a través de dos cofres rectangulares y una balaustrada construida a ambos lados, a una estancia, de la que debían de formar parte –aunque éstos no fueron encontrados *in situ*– un altar de piedra y el soporte de una doble hacha; un canal de desagüe corre a lo largo de los escalones hacia el exterior. Según la interpretación de Evans, el sacerdote

18 Sobre el anillo de oro de Tirinte: *MMR*, p. 147 (*supra*, n. 10).
19 Véase II 2, n. 34.
20 *PM* II, pp. 527-536; *MMR*, pp. 144-146; K. Tuchelt, *Tiergefässe*, 1962; O. Carruba, *Kadmos* 6 (1967), pp. 88-97.
21 *MMR*, pp. 146-153; *PM* I, p. 62.
22 *MMR*, pp. 122-133.
23 Warren, pp. 230s.; lám. 78. Malia: F. Chapoutier, *BCH* 52 (1928), pp. 292-323; *MMR*, pp. 129s., *GGR*, lám. 5, 3; Marinatos-Hirmer, lám. 56; «tablero de juego» *PM* III, p. 390-396; Rutkowski (1), pp. 55s.; argumenta en su contra un hallazgo reciente en un templo de Citio, *CRAI* (1976), pp. 235-237, *BCH* 100 (1976), p. 882. De otro género es el *kernos*, el recipiente cultual compuesto; véase *MMR*, pp. 133-141; véase asimismo I 1, n. 35.
24 Blegen I, p. 88 y fig. 70; cfr. *Archaeology* 13 (1960), p. 38.
25 Cfr. I 3, 3, nn. 27-28; 83; *MMR*, pp. 229-235. E. Vermeule tiene razón al señalar que el sacrificio de animales está más documentado en el continente, pero exagera cuando duda de la existencia del sacrificio de animales en el culto minoico: Vermeule (2), pp. 12, 61. Cfr. asimismo *PM* IV, pp. 41, 773.

lleva a cabo el sacrificio del animal en la estancia interior y deja que la sangre fluya después hacia el exterior a través del canal, mientras que depositaban regalos para él en los cofres de la entrada[26]. En la esquina de una casa cercana al palacio de Cnoso se encontraron dos grandes cráneos de toro junto a un utensilio cultual: quizá se tratara de un sacrificio expiatorio para los poderes de las profundidades, antes de que el edificio, destruido por un terremoto, fuera rellenado de tierra[27]. La representación más minuciosa de un sacrificio nos la proporciona el sarcófago de Ayia Triada[28]. Junto a un árbol-santuario se yergue una doble hacha, sobre la que está posado un pájaro; delante se encuentra un altar, que una sacerdotisa, con el traje ritual de piel de animal, toca con ambas manos como en el acto de bendecir; sobre el altar están pintados una jarra de libación y una cesta con frutas o panes, alusiones a las ofrendas preliminares que se brindan en el altar. Detrás de la sacerdotisa, yace sobre una mesa un toro recién sacrificado, cuya sangre mana de su garganta al interior de un recipiente. Un flautista acompaña la ceremonia con su instrumento estridente; detrás de él, avanza una procesión de cinco mujeres en actitud ceremonial. Parecen estar presentes aquí casi todos los elementos del posterior rito sacrificial griego: procesión (*pompé*), altar, ofrendas preliminares, acompañamiento de flauta, recogida de la sangre; sólo falta el fuego sobre el altar. Una pintura parietal de Pilo representaba un cortejo sacrificial con un gran toro en el centro[29]. En un anillo de oro de Micenas, un hombre, con los brazos levantados a modo de saludo ante un árbol santuario, va seguido por una cabra, de cuyo lomo brota una rama igual a la del árbol representado[30]: se puede pensar en la hostil polaridad entre cabra y árbol, motivo por el que, en la Acrópolis de Atenas, donde crece el olivo sagrado, una vez al año se ofrecía el sacrificio de una cabra: su cruenta muerte garantizaba la continuidad de la vida vegetal.

Descubrimientos posteriores (1979-1980) han abierto expectativas totalmente inesperadas de sacrificios humanos exactamente en la región de Cnoso. En el templo de Arjanes, los esqueletos de tres personas, incidentalmente muertos a causa de un terremoto, han sido interpretados como sacerdote, sacerdotisa y víctima[31]. En Cnoso se ha descubierto un depósito con huesos de niños, con claras marcas de cuchillo, lo que ha sugerido la hipótesis de una fiesta canibalesca de algún minotauro[32]. Es necesario esperar a la publicación completa de los materiales y a posteriores discusiones antes de emitir un juicio seguro acerca de los posibles límites de refinamiento y barbarie en la religión minoica.

26 *PM* IV, pp. 202-215; *MMR*, p. 92 (Minoico Medio III-Minoico Reciente II); escéptico Rutkowski (1), p. 52. Pero los santuarios de Beycesultan presentan una disposición notablemente similar, S. Lloyd y J. Mellaart, *Beycesultan* I, 1962, pp. 40-45; dos pilastras separan una estancia interior de una cámara de acceso, frente a las cuales hay dos *pithoi* para ofrendas, un símbolo de los cuernos cierra el acceso al interior. En las paredes laterales se encuentra un «altar de sangre» con canalillos de desagüe (primera Edad del Bronce, ca. 2700-2300). También L. R. Palmer, *Mycenaeans and Minoans*, 1961, pp. 238-240, ha puesto de relieve los nexos entre Beycesultan y el mundo minoico.

27 «La casa de la vaca sacrificada»: *PM* II, pp. 301 s.

28 Véase I 3.2, n. 11.

29 Blegen II, pp. 192 s., lám. 119; cfr. lám. 132: un ciervo cerca de un altar. *MMR*, p. 178: un toro frente a un altar.

30 *MMR*, p. 259; *GGR*, lám. 13, 1; Marinatos-Hirmer, lám. 228; cfr. *HN*, pp. 172 s. No obstante, el árbol parece más una higuera que un olivo. Cfr. asimismo *PM* III, p. 185 y Vermeule (2), p. 12.

31 Véase I 3.3, n. 71.

32 P. Warren, en Hägg-Marinatos, pp. 155-166.

Los dos célebres símbolos de lo sagrado, que se repiten siempre en el culto minoico-micénico, pares de cuernos y dobles hachas, están relacionados con el más noble de todos los sacrificios, el del toro. En realidad, éstos llegaron a Creta, después de una larga prehistoria que comienza en Anatolia, ya como símbolos consolidados, desvinculados de su utilización práctica. Que el par de cuernos, a los que Evans llamaba *horns of consecration* (cuernos de consagración)[33], son en efecto verdaderos cuernos de toro no puede ponerse en duda desde que, en los santuarios domésticos de la ciudad neolítica de Çatal Hüyük, se encontró una serie de auténticos cuernos de toro: trofeos de caza, aún en aquella época del toro salvaje, que se colocaban en el recinto de la diosa[34]. Detrás de este rito se oculta la costumbre de los cazadores de la restauración parcial, la simbólica restitución del animal sacrificado. Comienzan así a delinearse puntos de conexión entre Çatal Hüyük y Creta. Algunos modelos de santuarios, encontrados en Chipre y datables en torno a finales del III milenio[35], muestran una figura humana ofreciendo libaciones ante una especie de fachada de templo, constituida por tres altos pilares cuadrangulares, que terminan en enormes cabezas de toro. Los tres pilares aparecen ya en Çatal Hüyük[36], pero los cráneos de toro que los coronan parecen formar un todo con ellos: ya no son cráneos reales sobrepuestos, sino réplicas esculpidas. Más antiguo aún, del principio del III milenio, es un par de cuernos procedente de Tell Braq, en la alta Mesopotamia, que parece muy similar al par de cuernos más antiguo de Creta[37]; fuertemente estilizadas, pero aún así difícilmente separables de este contexto, son las reproducciones que cierran el acceso a la estancia interior de los santuarios de Beycesultan (en la Anatolia occidental)[38]. En Creta el par de cuernos no aparece en su forma estandarizada[39] hasta después del inicio del período palacial (Minoico Medio II); el sentido de la forma cretense favoreció entonces la estilización geométrica y el desarrollo simbólico, de tal manera que el verdadero bucranio puede ser casi olvidado: sobre una base alargada las dos puntas se levantan, elegantes, casi verticalmente, para después curvarse a la mitad describiendo un semicírculo. Estos símbolos, a menudo alineados en muchos pares, adornan y consagran altares y santuarios; dos ejemplares se encuentran en el banco del «Santuario de las Dobles Hachas». Pero el par de cuernos aparece también aislado: el más grande, en la entrada meridional del palacio de Cnoso, supera los dos metros de altura. El signo de los cuernos también está presente en los palacios de Pilo y Gla[40].

Se ha verificado que el hacha se usaba para el sacrificio de reses; en la forma de la doble hacha se unen la utilización práctica y un motivo destacadamente ornamental,

33 *JHS* 21 (1901), p. 135; cfr. *MMR*, pp. 165-190; *GGR*, pp. 272-275; Cook I, pp. 506-510; Dietrich, p. 101; Rutkowski (2), pp. 75-90; interpretados como «pot-stands» por S. Diamant y J. Rutter, *AS* 19 (1969), pp. 147-177. Véase I 4, n. 7.

34 Véase I 1, n. 6.

35 Modelos de Kotchati (2300-2000); V. Karageorghis, *Repports of the Department of Antiquity Cyprus* (1970), pp. 10-13; *BCH* 95 (1971), p. 344; Rutkowski (1), p. 213.

36 *AS* 13 (1963), p. 77.

37 M. E. L. Mallowan, *Iraq* 9 (1947), p. 184, lám. 139 (ca. 3000 a.C.).

38 Véase n. 26.

39 Protominoico es el par de cuernos de Mojlos (*PM* I, p. 57, fig. 16 C; *MMR*, p. 188) que corresponde más al tipo estandarizado de Tell Braq que al estandarizado minoico.

40 *PM* II, p. 159; *Ergon* (1960), lám. 48, fig. 58; *Praktika* (1960), p. 38; *AJA* 65 (1961), lám. 55, fig. 15; Vermeule (2), p. 31.

que sin duda asumió una función simbólica ya en época antigua. Su historia es parecida a la del símbolo de los cuernos, pero no está vinculada a ella[41]. Testimonios de la doble hacha, aún en el modelo de piedra, se tienen a partir del IV milenio en Arpatchiya en la Mesopotamia superior; en el III milenio aparece en Elam y en Sumer, pero también en Troya II. A Creta llega ya en época protominoica y por tanto antes del símbolo de los cuernos. La mayor parte de las dobles hachas encontradas son ofrendas votivas, inadecuadas para el uso práctico: demasiado pequeñas o demasiado grandes, demasiado finas o intencionadamente ornamentales; a menudo están hechas de plomo, de plata o de oro. Se encontraban amontonadas sobre todo en las cuevas-santuarios, pero, hincadas en una base de piedra, caracterizan también otros santuarios; en el sarcófago de Ayia Triada, presiden tanto la escena del sacrificio como la de la libación; están también en el «Santuario de las Dobles Hachas», que toma su nombre de ellas, y en la «Casa del Gran Sacerdote»; un anillo de oro de Micenas muestra una doble hacha en el centro de la procesión hacia la diosa[42]. La doble hacha está presente frecuentemente en los sellos y las pinturas vasculares, hasta el punto de tener una función meramente ornamental. Sin embargo, la imagen frecuente de la doble hacha entre los cuernos de un cráneo de toro sigue apuntando a su función original. El hecho de que la doble hacha aparezca entre los cuernos cultuales estilizados confirma el significado que se les ha atribuido a estos últimos[43].

En una tradición de Asia Menor, que llegará posteriormente también a Licia y Caria, la doble hacha, en la mano de una divinidad masculina a menudo llamada Zeus, simboliza claramente el rayo del dios de la tempestad[44]. Se ha intentado dar también la misma explicación a la doble hacha minoica, pero los hallazgos no sustentan tal hipótesis; ésta no está nunca vinculada a una figura masculina, sino más bien a una divinidad femenina que, con las manos levantadas, agita una doble hacha en cada mano[45]. La doble hacha es instrumento y signo de su poder, pero ella misma no está personificada como divina.

La doble hacha es pues un signo de poder, del poder de matar. Los bucranios y los cuernos cultuales en sublime estilización recuerdan la victoria sobre el toro. El efectivo poder político-económico, como en las civilizaciones paralelas de la Edad del Bronce, estaba en manos de un rey; su sala del trono representa el centro dinámico del palacio. No es concebible un reino sin ceremonial real. El «baño lustral», junto a la sala del trono de Cnoso, el canal de desagüe para las libaciones, junto al

41 *PM* I, pp. 434-447; Cook II, pp. 513-543; *MMR*, pp. 194-229; H. G. Buchholz, *Zur Herkunft der Kretischen Doppelaxt*, 1959; Rutkowski (2), pp. 91-97. No es seguro si un ornamento en forma de mariposa de Çatal Hüyük debe ser considerado una doble hacha: *AS* 13 (1963), lám. 8 b.

42 *GGR*, lám. 17, 1 (*supra*, n. 3)

43 Doble hacha y bucranio: *PM* I, p. 435; II, p. 619; *MMR*, p. 205; *GGR*, lám. 8, 3; Cook II, pp. 526, 537, 539. Doble hacha y símbolo de los cuernos: *PM*, p. 196, fig. 144; Marinatos-Hirmer, lám. 128.

44 Cook II, pp. 543-599. La más antigua representación de un dios con una doble hacha: relieve tardohitita (s. VIII) de Sakcegözü, E. Akurgal, *Orient und Okzident*, 1966, lám. 23 b. La tradición del Zeus de Labranda relaciona la doble hacha con las Amazonas y con Ónfale, reina de Lidia, Plut. *Quaest. Graec.* 301F. Dobles hachas halladas también en el santuario de Ortia, Dawkins, pp. 254, 264, 383.

45 Relieve de Palekastro, *MMR*, p. 225; *GGR*, lám. 9, 2; sello de Cnoso, *PM* I, p. 435, fig. 312a; Marinatos-Hirmer, p. 128. Aquí hay también representaciones de sacerdotes y sacerdotisas con otro tipo de hacha (¿destinada al verdadero sacrificio?), *EAA* V (1963), p. 72; Schachermeyr, fig. 85; *CMS* I, p. 225; Marinatos-Hirmer, lám. 122.

trono de Pilo, son algunos ejemplos de ello[46]. La importancia de las ceremonias para los poderosos se muestra también en el hecho de que los anillos de oro, que se sepultaban sólo en las tumbas de nobles, reyes y reinas, representan muy frecuentemente escenas cultuales. Se puede suponer, pero no probar, que en Cnoso y después también en Micenas y Pilo existía un «reino sagrado», que el rey –en micénico *wánax*– era investido de un estatus sobrehumano, quizá divino[47]. Los grabados en sellos y anillos muestran muchas veces, junto a la Gran Diosa, una figura masculina más pequeña; la Diosa parece conversar con ella y le entrega un bastón o una lanza[48]. No puede decidirse por el momento si el rey es compañero de la diosa, o un mítico *páredros* o si, como en la tradición mesopotámica, el rey asume el papel del divino *páredros*.

3.5. Las divinidades minoicas

El descubrimiento de la civilización minoica coincidió con el período de mayor influencia de la «Escuela histórico-religiosa de Cambridge»[1]. Durante mucho tiempo se había indagado acerca del origen de la religión griega; ahora, éste parecía haber salido finalmente a la luz; la religión pregriega había sido descubierta. La antítesis del mundo «olímpico», antropomórfico y politeísta de los dioses de Homero se buscó y se encontró inmediatamente: un predomino de poderes ctónicos, matriarcado y deidades no antropomórficas o una única figura divina en lugar de un panteón. Pero estas expectativas y tesis se han confirmado sólo en una pequeña parte.

Sir Arthur Evans, poco después del comienzo de sus excavaciones, formuló por primera vez la sugestiva tesis del «culto minoico del árbol y del pilar»[2]; pero bien poco ha sobrevivido a la crítica de Nilsson[3]. El árbol señala un santuario, está incluido en un recinto sagrado y es «sagrado» él mismo, pero, cuando una procesión se acerca al árbol, una diosa antropomórfica es entronizada debajo de él. Durante la danza se toca el árbol, pero no es adorado como un interlocutor personal. Algo similar ocurre con los pilares y las piedras alineadas. Las marcas de cincel en las «criptas de pilastras» no prueban ningún culto. Piedras pequeñas apiladas a modo de columna son visibles a la puerta de un santuario con árboles[4] y a veces, una

46 Véase n. 24; I 3.3, n. 48.

47 A. Furumark, «Was a Sacral Kingship in Minoan Crete?», *Numen* Suppl. 4 (1959), pp. 369 s.; *Opuscula Atheniensia* 6 (1965), pp. 95-97; H. van Effenterre, «Politique et religion dans la Crète minoenne», *Revue historique* 229 (1963), pp. 1-18; C. G. Thomas, «The nature of Mycenaean kingship», *SMEA* 17 (1976), pp. 93-116.

48 El sello de Cnoso de la «Madre de la montaña»: véase I 3.3, n. 37; anillo de ámbar de Micenas con «*sacra conversazione*», *PM* III, p. 464; *MMR*, p. 351; *GGR*, lám. 17, 2; Marinatos-Hirmer, lám. 228; véase asimismo el sello de Ginebra, J. Dörig (ed.), *Art antique. Collections privées de Suisse Romande*, 1975, nº 59; impronta de sello de Ayia Triada, *PM* II, p. 768; *MMR*, p. 346; *GGR*, lám. 16, 6. Anillo de oro de Tebas, *MMR*, 179; *GGR*, lám. 19, 2. Interpretado como rey-sacerdote *PM* II, pp. 774-790; como «adorador» *GGR*, p. 293.

1 Véase Introducción I, nn. 13-15.

2 «Mycenaean Tree and Pillar Cult», *JHS* 21 (1901), pp. 99-204; cfr. Rutkowski (2), pp. 51-74.

3 *MMR*, pp. 236-288; sobre el «culto del árbol» véase I 3.3, nn. 41-43; I 3.4, n. 9; sobre las «criptas de pilastras» véase I 3.3, n. 46.

4 Anillo de oro de Cnoso, *MMR*, p. 256, fig. 123; *GGR*, lám. 13, 4; Rutkowski (1), p. 192, fig. 72; anillo de oro de Micenas, véase I 3.4, n. 8.

especie de pilares de piedra toscamente labrados flotan libremente en el fondo de escenas cultuales[5]. Es posible que un «betilo» sea signo de lo sagrado, al igual que el árbol; la *Odisea* describe la piedra que brilla por el aceite en el lugar de sacrificio de la Pilo de Néstor[6]. Pero una piedra semejante –o un montón de piedras– donde hacen libaciones «demonios», indica un lugar sagrado, no un dios. Una columna aparece frecuentemente en el centro de composiciones heráldicas formadas por grupos de animales; celebérrima es la puerta de los leones de Micenas[7]. También el «Señor» y la «Señora de los animales» aparecen en la misma posición[8], pero el esquema iconográfico no prueba ninguna identidad; hoy se entiende la columna sobre todo como un símbolo alusivo del santuario o del palacio[9]. En algunos santuarios domésticos se encontraron estalactitas, como las de los anteriores santuarios de Çatal Hüyük; pero sólo en un santuario del período de decadencia, en el «santuario de los fetiches del palacio pequeño» de Cnoso[10] estaban expuestas, en el lugar de los ídolos, figuritas de piedra de aspecto vagamente humano[11]. Queda la estalagmita de la cueva de Ilitia, con su muro alrededor, el altar y el rito «mágico» que consiste en tocarla; pero precisamente en este contexto aparece el nombre griego de la diosa griega[12].

Algunos mitos griegos parecen remontarse a un culto cretense del toro y se pueden asociar con él las célebres representaciones de los «juegos del toro», donde acróbatas masculinos y femeninos dan volteretas por encima de los cuernos del toro[13]. Es probable que los juegos culminaran con el sacrificio del toro. No es sin embargo demostrable que el animal fuera considerado y venerado como un dios; nunca un gesto de adoración o una procesión cultual están dirigidos a un toro ni tampoco los símbolos sagrados, como dobles hachas, cuernos o jarros de libación, están vinculados a ellos[14].

Era obvio asignar a los indoeuropeos la religión «olímpica», patriarcal y a los pregriegos el reino «ctónico» matriarcal. En efecto, se ha demostrado la existencia de cultos de época protominoica relacionados con los muertos, como indican las

5 Anillo de oro de Arjanes, véase I 3.4, n. 9; anillo de oro de Mojlos, véase I 3.2, n. 34.

6 *Od.* 3, 406-411.

7 Buchholz-Karageorghis, nº 83-84. Cfr. *MMR*, p. 250; *GGR*, lám. 12, 1 y *MMR*, p. 253; *GGR*, lám. 12, 3.

8 Véase I 3.3, n. 37; un «Señor de los animales» *GGR*, lám. 20, 4; lám. 21, 4; lám. 19, 5; cfr. n. 48.

9 Queda la única representación de seis columnas y un hombre en gesto de adoración en el sello cilíndrico de Micenas, *MMR*, p. 257 y *GGR*, lám. 12, 5, y de una procesión hacia una columna en un modelo de Eleusis, G. E. Mylonas, *Mykenaike Threskeia*, 1977, pp. 54-56, lám. 14. La imagen en forma de columna del Apolo de Amiclas (Paus. 3, 19, 2) y la «columna de Dioniso» en Tebas (Eur. fr. 203 Kannicht; Clem. Alex. *Strom.* 1, 163) se han relacionado con el culto a la columna en el mundo minoico-micénico.

10 N. Platon, «Peri tes en Krete latreias ton stalaktiton», *AE* (1930), pp. 160-168. Rutkokski (1), p. 129; Dietrich, pp. 92-113; véase además la impronta de sello de Ayia Triada, *MMR*, p. 180, fig. 84; Rutkowski (1), p. 202.

11 Sobre el «santuario de los fetiches»: *PM* II, pp. 346, 519-525; *MMR*, pp. 90-92; *GGR*, lám. 3, 4; Rutkowski (1), pp. 236 s., 247, 326.

12 Véase I 3.5, nn. 13-14.

13 *PM* III, pp. 209-232; A. Reichel, *AM* 34 (1909), pp. 85-99; Cook I, pp. 497-500; *GGR*, p. 276.

14 *MMR*, pp. 231s., 374, 421, n. 90; F. Matz, «Minoischer Stiergott?», *Kretika Chronika* 15-16 (1961-1962), pp. 215-223. Por el contrario, el «anillo de Néstor» (véase I 3.2, n. 12) parece indicar la adoración de un león y de un grifo.

«pistas de baile» que hay junto a las tumbas de cúpula de Mesara[15]. En el período palacial surgen, sin embargo, otras formas de culto, como las fiestas en las cuevas-santuario y la danza ante el árbol. La veneración de la diosa de las serpientes en casas y palacios no está relacionada con los muertos[16] y en las cuevas sagradas ya no hay tumbas. Es cierto que no faltan las ricas ofrendas funerarias y los sacrificios de animales durante las ceremonias fúnebres. En el sarcófago de Ayia Triada[17], en la escena que ilustra un sacrificio funerario de tipo egipcio, el propio difunto parece mostrarse ante su sepulcro. Pero no es ésta la esfera de los dioses.

El aspecto más característico y significativo de la experiencia divina minoica es, por el contrario, la epifanía de la divinidad desde lo alto durante la danza. En el anillo de oro de Isopata[18], cuatro mujeres con trajes de fiesta ejecutan entre flores que brotan una danza de figuras cambiantes inclinándose o levantando las manos. Pero, por encima de las manos extendidas hacia arriba, aparece una figura mucho más pequeña, vestida de manera diferente, que parece flotar en el aire. Los estudiosos coinciden en la interpretación: durante la vertiginosa danza de los fieles, aparece la divinidad misma. Pequeñas figuras flotantes similares aparecen también en otras representaciones y siempre se interpretan como la epifanía de un dios. Así, en un anillo procedente de Cnoso[19], junto a un árbol-santuario y a un poste clavado en el suelo, una figura evidentemente masculina desciende de lo alto al encuentro de una mujer erguida que le saluda; una impronta de sello de Zakro[20] muestra una figura, que recuerda a los «ídolos en forma de campana», sobre una construcción cultual junto a una escena de «recolectores del árbol». En el anillo de Micenas[21], que reproduce la procesión de las mujeres hacia la diosa entronizada bajo el árbol sagrado, se observa en lo alto, al fondo, flotando, una figura pequeña casi completamente cubierta por un escudo en forma de ocho; en un anillo de Pilo[22], la pequeña figura parece descender volando cerca de un santuario en altura. No se puede decir cómo se representaba esta epifanía en el culto; es posible que la danza de las mujeres llevara al éxtasis; también podían entenderse como una epifanía de los dioses, según una interpretación corriente[23], pájaros como los que se posan sobre las dobles hachas durante el sacrificio en el sarcófago de Ayia Triada o sobre las columnas del «Santuario de la diosa de las palomas»[24] o incluso sobre la cabeza de ídolos del Minoico Reciente[25].

En los grabados de los anillos de oro se representa reiteradamente una diosa entronizada en majestad[26] debajo de su árbol o delante del santuario, observando a

15 Véase I 3.3, n. 81.
16 Véase I 3.3, n. 64.
17 Véase I 3.2, n. 11.
18 Véase I 3.4, n. 5; Matz, p. 8 y fig. 3.
19 *PM* I, p. 160; *MMR*, p. 256, fig. 123; *GGR*, lám. 13, 4; Rutkowski (1), p. 192, fig. 72. Una escena parecida se encuentra en un anillo de oro de Oxford, *PM* II, p. 842; *MMR*, p. 342; *Kadmos* 10 (1971), pp. 60-69.
20 *MMR*, p. 283; *GGR*, lám. 13, 3; Rutkowski (1), p. 200, fig. 82.
21 *GGR*, lám. 17, 1: véase I 3.4, n. 3.
22 Matz, p. 12 y fig. 6 (figura masculina). Una diosa voladora provista de alas en un sarcófago: Vermeule (2), p. 43.
23 *MMR*, pp. 330-340; Matz, p. 17.
24 Véase I 3.3, n. 49.
25 Véanse nn. 32-33.
26 *MMR*, pp. 346-352; Vermeule (2), p. 16; véase n. 21; I 3.4, n. 46; anillo de oro de Tirinte: véase I 3.4, n. 10; cfr. Buchholz-Karageorghis, nº 1385, entre otros.

sus adoradores humanos más pequeños o una procesión de genios. A veces, por encima de la escena, se representan un sol, una luna y una estrella[27]: la celebración del rito tiene lugar dentro de un marco cósmico, expresión y garantía de un orden que abarca el cielo y la tierra. Este «arte menor» está probablemente inspirado por las pinturas parietales de los palacios. Recomponiendo e interpretando algunos fragmentos encontrados en Cnoso[28], Pilo[29] y Micenas[30] se han podido reconstruir imágenes de una diosa; pero estos frescos no pertenecen a verdaderos santuarios, sino que forman parte de las manifestaciones generales del lujo real. Los ídolos[31] expuestos en los santuarios –figuras pequeñas y rígidas, generalmente en grupos– son conocidos desde la época tardominoica; en los santuarios subminoicos de Gazi[32]y Karfi[33] las estatuas de las divinidades alcanzan ya dimensiones considerables. Se ha postulado que el período palacial cretense no conocía el uso de ídolos; sin embargo, en Cnoso, además de las «diosas de las serpientes»[34] conservadas en el almacén, se han encontrado mechones de pelo en bronce pertenecientes evidentemente a una gran estatua de mujer de madera[35]: ¿era la imagen sagrada de una diosa? En cualquier caso, los hallazgos de Mirto han ratificado la existencia del tipo de santuario doméstico con ídolos ya en el III milenio, confirmando así la antigüedad de la tradición, ya sugerida por el carácter primitivo de los ídolos[36].

Los ídolos, al igual que la divinidad sedente de las pinturas, son sin duda de sexo femenino. Ocasionalmente, frente a la diosa, está presente una figura masculina más pequeña[37]. Ya Evans recurrió para su interpretación al esquema frazeriano de la gran Diosa-Madre con su *páredros* que muere, el dios de la vegetación, y muchos lo han seguido[38]. Según tal interpretación, la «Diosa-Madre minoica» sería la divinidad principal, quizá la única, de la antigua Creta.

En efecto, no existe en Creta una representación segura de una pluralidad de dioses[39], pero también la imagen de la madre con un hijo –el tipo, que como tal es

27 Anillo de oro de Micenas: véase n. 21; de Tebas: véase I 3.4, n. 46; de Tirinte: véase I 3.4, n. 10; de Berlín: *MMR*, p. 266; cfr. la tablilla «cosmogónica» de Psijro: véase I 3.3, n. 12; *MMR*, pp. 412-421.

28 *PM* II, p. 723; Suppl. lám. XXVI.

29 La «diosa blanca»: Blegen I, pp. 57 s.

30 Vermeule (2), pp. 32, lám. 13 b; véase I 3.3, n. 76.

31 *MMR*, pp. 289-329; D. Levi, «Immagini di culto minoiche», *PP* 14 (1959), pp. 377-391.

32 S. Marinatos, *AE* (1937), pp. 278-291; *MMR*, pp. 100s.; *GGR*, lám. 14, 4-5; Buchholz-Karageorghis, nº 1268; Marinatos-Hirmer, láms. 134-137; Rutkowski (1), pp. 206, 249, fig. 116.

33 Véase I 3.3, n. 66; Bucholz-Karageorghis, nº 1267; Marinatos-Hirmer, láms. 141-143; Rutkowski (1), p. 249, fig. 117.

34 Véase I 3.2, n. 15.

35 *PM* III, pp. 522-525; Vermeule (2), p. 9; pero R. Hägg sugiere que deben atribuirse a estatuillas de muchachos, mucho más pequeñas, con un tipo de cabello ahora ejemplificado en los frescos de Tera. Para Arjanes véase I 3.3, n. 71.

36 Véase I 3.3, n. 57; cfr. *MMR*, p. 110. La tesis de Matz (1958) era que la verdadera religión minoica no conocería imágenes cultuales, sino sólo la epifanía de la divinidad durante la danza.

37 Cfr. la «Madre de la montaña» en I 3.3, n. 37 y la «*sacra conversazione*» en I 3.4, n. 46.

38 *PM* II, p. 277 y reiteradamente; Persson (véase I 3.1, n. 1); W. K. C. Guthrie, *CAH* II, 2, p. 871; Dietrich, pp. 169-190.

39 Las cuatro figuras entronizadas sobre el modelo de Kamilari (véase I3.2, n. 5) se interpretan como «muertos heroizados» (?). Singular es el grupo de marfil de Micenas, que representa dos mujeres con un niño, que recuerda muchísimo las diosas eleusinias (véase VI 1.4); se piensa sin embargo en un fragmento de un mueble; A. J. B. Wace, *JHS* 59 (1939), pp. 210-212; *MMR*, p. 313; Vermeule (1), p. 220, lám. 38; Simon, pp. 94s.; Buchholz-Karageorghis, nº 1280; Marinatos-Hirmer, láms. 242s.

más antiguo, de la *kourothrópos*– se encuentra en un único ejemplar, burdo y tardío[40], para el que la definición «Diosa-Madre» es más que dudosa. Nilsson y Marinatos[41] han cuestionado enérgicamente la tesis de que se trate en el fondo siempre de la misma divinidad y han señalado la analogía con todas las demás civilizaciones de la Edad del Bronce, incluidos los testimonios micénicos revelados con el desciframiento de la lineal B. Ya la heterogeneidad de los hallazgos de las cuevas de Kamarés, por un lado, y de Arkalojori y Psijro, por otro, inducen a establecer diferencias: en las primeras predomina la agricultura, en las últimas, el poder bélico[42]. El hecho de que en un anillo de oro la diosa sedente tenga una vez en la mano un tallo de amapola y otra, un espejo[43] podría ser irrelevante; pero si de las dos diosas de Gazi, situadas una al lado de la otra (v. nota 32), una lleva en la cabeza como adorno una cápsula de amapola y la otra, pájaros y el símbolo de los cuernos, el contraste se vuelve intencionado. En algunas imágenes de los sellos, una figura femenina, acompañada de un león, sostiene una espada o lanza[44]. Inconfundible es la «diosa de las serpientes», que pertenece a los santuarios domésticos[45]; sin embargo, aparece sólo en estatuillas, nunca en frescos o anillos. Muy singular es la «diosa del escudo» de Micenas: un gran escudo con forma de ocho detrás del que asoman pies, manos y cabeza. Junto al mismo santuario se ha encontrado el fresco de una diosa con casco de colmillos de jabalí[46]. Algunas láminas de oro en una tumba de fosa de Micenas representan una mujer desnuda, con palomas volando a su alrededor: la asociación con Afrodita es innegable[47]; pero aquí se trata sólo de un collar, inspirado quizás por algún modelo importado, no de un objeto cultual. El esquema heráldico de los animales agrupados antitéticamente, entre los que puede aparecer una «Señora» o un «Señor de los animales»[48] ha sido seguramente tomado de Oriente. También la imagen de la diosa en barca es de influjo extranjero, concretamente egipcio[49].

40 *PM* II, pp. 226 s., Suppl. lám. XXI; III, p. 469; *MMR*, p. 301; *GGR*, lám. 14, 3; Dietrich, p. 110; Price, 1978, pp. 17, 85 (ejemplares micénicos, pp. 18-22).

41 *MMR*, pp. 286-288, 292, 389-406; S. Marinatos, *Review of Religions* 5 (1940-1941), pp. 129-136.

42 Véase I 3.3, n. 18.

43 Anillo de oro de Micenas: véase n. 21; anillo de oro de Creta: Buchholz-Karageorghis, nº 1385.

44 *PM* II, p. 793; *MMR*, p. 349; *PM* I, p. 505; *MMR*, p. 355, fig. 165; *GGR*, lám. 18, 4; una diosa con grifo: *PM* II, p. 785; Marinatos-Hirmer, láms. 228, 234. Sacerdotisa o diosa con hacha, véase I 3.4, n. 43.

45 Véase I 3.3, n. 58.

46 Tablilla pintada de la casa Gamma (véase I 3.3, n. 77), *PM* III, p. 135; *MMR*, p. 344; *GGR*, lám. 24, 1; Vermeule (2), pp. 51 s.; véase asimismo el sello de amatista del British Museum, *Kadmos* 5 (1966), p. 107; útiles para la comparación son la figurita en un anillo de oro de Micenas (véase n. 21) y el paladión en el molde de Palekastro, *GGR*, lám. 23, 1. Sobre el «culto del escudo», *MMR*, pp. 406-412; sello de Zakro: véase I 3.3, n. 18; diosa con yelmo: véase I 3.3, n. 77.

47 En este sentido ya Schliemann, *Mykenae*, 1878, p. 209, nos. 267-268; *PM* I, p. 224; *MMR*, pp. 333, 397 s.; *GGR*, lám. 23, 3-4; es evidente la asociación con la «diosa de las palomas» de Cnoso (véase I 3.3, n. 49).

48 *MMR*, pp. 357-368, 383-388; *GGR*, pp. 308 s.; E. Spartz, *Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere*, tesis doctoral, Múnich, 1964; Ch. Christou, *Potnia Theron*, Tesalónica, 1968; el concepto y la especificidad de la «Pótnia therôn» fueron establecidos por vez primera por F. Studnicza, *Kyrene*, 1890, pp. 153-165. Cfr. n. 8; véase III 2.6.

49 En particular sobre el anillo de Mojlos: véase I 3.2, n. 34. El «anillo de Minos» (*GGR*, lám. 19, 3) es probablemente falso: Marinatos-Hirmer, pp. 100s. Un testimonio tardío de Delos para este tipo de representaciones: L. Basch, *BCH* Suppl. 1 (1973), pp. 71-76.

El estatus de las divinidades masculinas en la iconografía es precario. El compañero de la diosa (v. nota 37) puede ser interpretado como un dios o como un adorador humano, como sacerdote o como rey. Si la figura de un joven se encuentra entre dos cuernos cultuales[50] y delante de él un «genio» levanta el jarro de libación, se puede pensar en la adoración de un dios, pero también en una iniciación o en la consagración de un rey. El «Señor de los animales» (v. nota 48) es un motivo importado; la figura masculina que en las imágenes de los sellos avanza junto a un león o un grifo[51] es ciertamente un ser sobrehumano, pero no es seguro si pertenece a un culto difundido o a un mito prestado. Así quedan como testimonios más importantes las escenas epifánicas como las de los anillos de oro de Cnoso y Pilo (notas 19 a 22): la figura que flota hacia abajo con lanza en la mano es sin duda masculina y es un dios el que aquí se manifiesta. Se debe considerar, sin embargo, que la idea de un dios y su adoración no requieren necesariamente la concretización de una imagen cultual; los cultos «en alturas» no necesitan ídolos y más tarde entre los griegos, las mayores divinidades masculinas, Zeus y Posidón, permanecieron durante mucho tiempo sin imágenes cultuales y sin templos. El predominio de las figuras femeninas pertenece a una tradición antiquísima[52], pero precisamente por eso no se debe excluir un sistema politeísta en la civilización minoica evolucionada, al contrario, con el apoyo de todas las analogías de la Edad del Bronce, ello es bastante probable, aunque, a decir verdad, sólo el testimonio escrito podría suministrar la prueba decisiva.

Una forma de manifestación divina totalmente diferente[53] se muestra en la imagen de un plato del primer palacio de Festo: dos figuras femeninas danzantes y, entre ellas, una tercera, parecida a las otras pero sin brazos ni piernas, cubierta por un tipo de vegetación con líneas serpentiformes —que recuerda los «recipientes con serpientes»— parece brotar de la tierra. Vuelve la cabeza hacia una gran flor estilizada; flores parecidas surgen entre las bailarinas del anillo de Isopata. Recuerdan a Perséfone y a sus compañeras recogiendo flores. El contexto local y temporal hace pensar en las fiestas de los muertos de Mesará, en las danzas en torno a las tumbas, en particular, cuando el gran sepulcro era abierto para nuevos enterramientos y después vuelto a cerrar. La cautivadora imagen mítica del *ánodos* de la Señora de los Infiernos, aquí visible sólo fugazmente, podría estar relacionada con estos ritos. De época subminoica y geométrica cretense son algunos modelos de terracota de «templos», similares a las urnas europeas con forma de casa: se trata de construcciones circulares, con forma de vasija, cerradas por arriba y provistas de una gran puerta que puede cerrarse; dentro puede verse de cintura para arriba una diosa en gesto epifánico. Una de las más antiguas procede del santuario de la fuente junto a

50 Gema de Cidonia: *PM* I, p. 708; *MMR*, pp. 148, 400; *GGR*, lám. 19, 6. *mu-jo-me-no* PY Un 2 puede ser entendido como una iniciación. *Doc.* nº 97, Gérard-Rousseau, pp. 146 s [F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, I, 1985, *s.v.*]

51 Con león: *MMR*, p. 354; *GGR*, lám. 18, 2; *MMR*, p. 355, fig. 164; *GGR*, lám. 18, 4; con grifo: *PM* II, p. 785.

52 Véase I 1, n. 9. Sobre ídolos masculinos en Micenas véase I 3.3, n. 76. Sigue siendo controvertido el sexo de la cabeza encontrada en el santuario de Asine (véase I 3.3, n. 55), Dietrich, p. 151; masculina según Nilsson, *MMR*, p. 114; Guthrie, *CAH* II, 2, p. 879; femenina según Vermeule (2), pp. 55, 57.

53 Matz, p. 38, fig. 25; Kerényi (2), p. XIX; (4), fig. 4; cfr. fig. 5; Branigan (1), p. 136 y fig. 29.

Cnoso, posteriormente transformado en santuario de Deméter[54]. Sin embargo, «Perséfone» es sólo uno de los posibles nombres de esta diosa que surge de las profundidades de la tierra.

3.6. Los dioses micénicos y la lineal B

Los incendios catastróficos que destruyeron definitivamente los palacios minoicos y micénicos –Cnoso hacia 1375, Tebas hacia 1250, Micenas hacia 1230 y Pilo hacia 1200[1]– también cocieron las tablillas de barro de los archivos, que, después de haber sido descifradas[2], nos hablan como documentos de esa última fase. En realidad se trata de simples listas, que contienen esencialmente nombres y cifras, pero entre los nombres destacan una serie de nombres de dioses, que serán comúnmente usados más tarde en Grecia. Por tanto, sí que se asegura la existencia de un rico y diferenciado sistema de dioses politeísta al menos en la religión micénica.

54 *PM* III, p. 129; *SMEA* 15 (1972), lám. 5, 8; «introducido durante el siglo doce»: Desborough (2), p. 285; cfr. J. N. Coldstream, *Knossos. The Sanctuary of Demeter*, 1973; C. Mavriyannaki, «Modellini fittili di costruzioni circolari della Creta Minoica», *SMEA* 15 (1972), pp. 161-170; un ejemplar de Chipre: *BCH* 94 (1970), pp. 27-33; el modelo más veces reproducido, el de Arjanes, es ya del siglo IX: *Kretika Chronika* 4 (1950), pp. 445-448 y *EAA* V (1963), pp. 48s.; Marinatos-Hirmer, lám. 144s.; Rutkowski (1), p. 198, fig. 79; Vermeule (2), pp. 25 s.; interpretado como granero: R. Nichols, *Auckland Classical Essays presented to E. M. Blaiklock*, 1970, pp. 16 s. Las urnas en forma de casa europeas son más tardías: véase al respecto J. Bergmann, «Jungbronzezeitlicher Totenkult und die Entstehung der europäischen Hausurnensitte», *Germania* 51 (1973), pp. 54-72.

1 Véase I 3.1, nn. 17-18.

2 M. Ventris y J. Chadwick, «Evidence for Greek Dialect in the Mycenaean Archives», *JHS* 73 (1953), pp. 84-103; *Documents in Mycenaean Greek*, 1956, ²1972; J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, 1958 [trad. esp.: *El enigma micénico*, ²1973]. Los textos: J. Chadwick y J. T. Killen, *The Knossos Tablets*, ⁴1971 [J. T. Killen y J.-P. Olivier, *The Knossos Tablets*, ⁵1989]; J. Chadwick, «The Thebes Tablets I», *Minos* 10 (1969), pp. 115-137; Th. G. Spyropoulos y J. Chadwick, *The Thebes Tablets* II, *Suppl. de Minos* 4 (1975); L. Godart y A. Sacconi, *Les tablettes en Linéaire B de Thèbes*, 1958 [Nuevos hallazgos: V. L. Aravantinos, L. Godart y A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée*, I, *Les tablettes en linéaire B de la* odos Pelopidou, *édition et comméntaire*, 2001. Nueva edición de conjunto: V. L. Aravantinos, L. Godart y A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée*, III, *Corpus des documents d'archives en linéaire B de Thèbes (1-433)*, 2002]; E. L. Bennett, «The Mycenae Tablets I, *Proceedings of the American Philosophical Society* 97/4 (1953), pp. 422-470; *The Mycenae Tablets*, II, 1958; J. Chadwick, *The Mycenae Tablets*, III, 1960; J.-P. Olivier, *The Mycenae Tablets*, IV, 1969; A. Sacconi, *Corpus delle iscrizioni in Lineare B di Micene*, 1974 [J.-L. Melena y J.-P. Olivier, *TITHEMY*, 1991 (tablillas de Tirinte, Tebas y Micenas)]; E. L. Bennett y J.-P. Olivier, *The Pylos Tablets Transcribed*, I, 1973; C. Gallavotti y A. Sacconi, *Inscriptiones Pyliae*, 1961; tablilla de Tirinte: *Tyrins*, VIII, 1975, pp. 37-53; *AA* (1979), p. 450 [Tablillas de Janiá (Cidonia): E. Hallager, M. Vlasakis y B. P. Hallager, «The first Linear B tablet(s) from Khania», *Kadmos* 29 (1990), pp. 24-34; «New Linear B Tablets from Khania», *Kadmos* 31 (1992), pp. 61-87; L. Godart e Y. Tzedakis, «Les nouveaux textes en linéaire B de La Canée», *RFIC* 119 (1991), pp. 129-149]. Sobre la vastísima bibliografía específica cfr. E. Grumach, *Bibliographie der kretisch-mykenischen Epigraphik*, 1964, Suppl. I, 1967 [L. Baumbach *et al.*, *Studies in Mycenaean Inscriptions and Dialects*, 1968; A. Morpurgo-Davies e Y. Duoux (eds.), *Linear B: a 1984 Survey*, 1985; B. Eder, *Staat, Herrschaft, Gesellschaft in frühgriechischer Zeit. Eine Bibliographie 1978-1991/92*, 1994; B. Feuer, *Mycenaean Civilization. A Research Guide*, 1996; P. Dardano, *Decenio di studi micenei. Rassegna bibliografica (1990-1997)*, 2000]; Heubeck, 1966; Ch. Sourvinou-Inwood, *Minos* 13 (1972), pp. 67-97; S. Hiller y O. Panagl, *Die frühgriechischen Texte aus mykenischer Zeit*, 1976; J. T. Hooker, *Linear B. An introduction*, 1980; A. Morpurgo, *Mycenaeae Graecitatis Lexicon*, 1963; J. Chadwick y L. Baumbach, «The Mycenaean Greek Vocabulary», *Glotta* 41 (1963), pp. 157-271; 49 (1971), pp. 151-190 [F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico*, I, 1985, II, 1993]. Sobre la religión en textos en lineal B: L. A. Stella, «La religione greca nei testi

Una tablilla de Cnoso[3] contiene por ejemplo una simple lista: *Atanapotinija, Enuwarijo, Pajawone, Poseda[one]*, todos en dativo: «Para la señora de At(h)ana, para Enialio, para Paiaon, para Posidón». Otra[4] señala: «Amniso: para Ilitia *(Ereutija)* un ánfora de miel». Una tercera[5] deja constancia de entregas de aceite: «En el mes de Deukios, para Zeus (?) Dicteo, para el Dedaleion, para ..., para todos los dioses, para ...; Amniso, para todos los dioses, para Erinis, para ..., para la Sacerdotisa de los Vientos». El documento más importante, procedente del archivo del palacio de Pilo[6], es una larga lista que detalla el envío *(ijetoqe)* de ofrendas, concretamente vasijas de oro, y mujeres u hombres a toda una serie de santuarios y de dioses: para la «Señora en *Pakijana*», para *Manasa*, «Trisheros»[7], *Dopota*; «para el santuario de Posidón»; «para el santuario de *Ipemedeja*», «para el santuario de *Diwija*», con ofrendas para *Ipemedeja, Diwija* y *Emaa Areja* – ¿un «Hermas Areias»? – y además, «para el santuario de Zeus», «para Zeus, Hera, Drimio el hijo de Zeus», para Zeus se envía un hombre y para Hera una mujer. Sobre una mesa, recientemente encontrada, de Janiá (Cidonia) se ordenan ofrendas de miel «para Zeus» y «para Dioniso, en el santuario de Zeus»[7a].

Lo familiar y lo incomprensible se entremezclan de una manera extraordinaria. Algunos nombres parecen coincidir exactamente con el posterior uso lingüístico griego, como Zeus y Hera, Paiaon y Enialio, Posidón, incluyendo incluso el hecho de que su santuario se llame *Posidaion*, escrito con *i* breve; en otros casos, la relación con la forma posterior no está del todo clara: ¿*Ipemedeja* corresponde a *Iphimédeia*?[8] ¿Hermes, Ares?[9] Otros resultan absolutamente desconocidos, como *Manasa* o «Drimio el hijo de Zeus»[10].

micenei», *Numen* 5 (1958), pp. 18-57; W. K. C. Guthrie, «Early Greek Religion in the Light of the Decipherment of Linear B», *BICS* 6 (1959), pp. 35-46; un resumen es ofrecido por Gérard-Rousseau, 1968, cfr. Heubeck, *Gnomon* 42 (1970), pp. 810-814 y Vermeule (2), pp. 59-73 [J. Chadwick, en A. Morpurgo Davies e Y. Duhoux (eds.), *Linear B: A 1984 Survey*, 1985, pp. 191-202; F. R. Adrados, en G. Maddoli (ed.), *La civiltà micenea. Guida storica e crittica*, ²1992, pp. 115-140; sobre la religión en los nuevos textos de Tebas, cfr. V. Aravantinos, L. Godart y A. Sacconi, 2001 (*supra*), las reseñas de Th. G. Palaima, *Minos* 35-36 (2000-2001), pp. 475-486, y C. J. Ruigh, *Mn.* 56 (2003), pp. 219-228].

3 KN V 52 = *Doc.* n° 208.

4 KN Gg 705 = *Doc.* n° 206; Gérard-Rousseau, p. 101. El nombre de la diosa se puede entender en términos puramente griegos como la «que viene», Faure, pp. 87 s.; A. Heubeck, *Kadmos* 11 (1972), pp. 87-95. Véase I 3.3, n. 13.

5 KN Fp 1 = *Doc.* n° 200; Gérard-Rousseau discute la lectura *Diwe*.

6 PY Tn 316 = *Doc.* n° 172; Heubeck, pp. 100-103; Vermeule (2), pp. 63 s.

7 B. Hemberg, «Tripator und Trisheros», *Eranos* 52 (1954), pp. 172-190; Gérard-Rousseau, pp. 222-224.

7a *Kadmos* 31 (1992), pp. 75-81; T. G. Palaima, en *Die Geschichte der Hellenischen Sprache und Schrift*, Altenberg, 1996, pp. 205-222.

8 Se esperaría *wipimedeja*; Gérard-Rousseau, pp. 116-118; H. Mühlenstein, en *Colloquium Mycenaeum: actes du sixième colloque international*, 1979, pp. 235-237.

9 *e-ma-a₂* = Hermes, sin duda para A. Heubeck, *Gnomon* 42 (1970), p. 812; *contra* Gérard-Rousseau, pp.85-88; un nuevo testimonio en Tebas, TH Of 31, 3. Sobre «Ares» (*a-re* KN Fp 14+27+28 = *Doc.* n° 201; para el nombre de persona Areimenes en Tebas véase Introducción 2, n. 18), véase Gérard-Rousseau, pp. 38 s.; A. Heubeck, *Athenaeum* 47 (1969), pp. 144 s., *Die Sprache* 17 (1971), pp. 14-77 y *Gnomon* 42 (1970), p. 814.

10 Se ha pensado en la tríada Zeus-Hera-Dioniso *Kemélios* en Alceo fr. 129 Voigt. C. Gallavotti, *RFIC* 34 (1956), pp. 223-236; L. A. Stella, *PP* 11 (1956), pp. 321-334; Kerényi (3), pp. 23 s. Hera aparece en Tebas también con el enigmático epíteto *era keoteja* TH Of 28, 2. También entre otros nombres seguros de dioses han desaparecido luego: *pade, dopota, qerasija*, cfr. n. 33.

Pero también existen diferencias entre Cnoso y Pilo: comunes a ambos son sólo los dioses Zeus, Posidón y el epíteto general *Pótnia*, «Señora», un título común para diosas diferentes. En Cnoso, Zeus da nombre a un mes; «Zeus Dicteo» no es legible con absoluta seguridad porque la tablilla está dañada (v. nota 5). En Pilo, Hera comparte santuario con Zeus, ya evidentemente como su mujer, mientras que un misterioso Drimio aparece como hijo suyo. Al santuario de Zeus en Pilo pertenece también un *diwieu* frecuentemente mencionado, que podría entenderse como «sacerdote de Zeus»[11].

En Pilo, Posidón tiene aún mayor relevancia que Zeus; recuérdese el gran sacrificio a Posidón de Néstor en Pilo, descrito en la *Odisea*[12]. Es claro que Posidón tiene su santuario, el *Posidaion*, en la ciudad; recibe tributos regularmente, lo que ha llevado a conjeturar que en su santuario se custodiaba el tesoro del Estado. Para Posidón se prescribe también una ceremonia especial, una «preparación del lecho» (*reketoroterijo, lechestrotérion)*[13], durante la que se emplea aceite para libaciones. Podría pensarse en una fiesta de «matrimonio sagrado». Un gran número de *Posidaiewes* están aparentemente al servicio de Posidón y juntos forman una asociación cultual. Interesante y anómalo es el hecho de que, además de a Zeus, se adore también a una diosa *Diwija* y, además de a Posidón, también a una diosa *Posidaeja*, cada una con un culto propio y un lugar sagrado, *Diwija* en un santuario especial y *Posidaeja* en *Pakijane*.

La presencia de toda una serie de diosas que llevan el título *Pótnia*, «Señora», confirma el papel especial asignado a las divinidades femeninas, como ya se ha visto en la iconografía[14]. *Pótnia*, sin ninguna otra calificación, es el título de la diosa del santuario principal en Pilo, *Pakijane*[15], un santuario que no ha podido ser identificado ni arqueológica ni geográficamente. En Tebas se hacen entregas «a la Casa de la *Pótnia*»[16]. Por tanto, generalmente las Señoras se distinguen unas de otras por el añadido de una designación individual. En Cnoso están muy difundidos los títulos «*Pótnia* de At(h)ana»[17] y «*Pótnia* del laberinto», pero no está claro si hay alguna conexión aquí con la ciudad de Atenas o qué significa el laberinto. Una «Señora de los caballos» (*potinija iqeja)* es mencionada en una tablilla de Pilo[18], encontrada en el arsenal, en el patio interior del palacio; junto a ella, se encuentra el pequeño santuario erigido en torno al altar del patio, evidentemente dedicado a esta diosa. En Pilo se testimonian otras cinco «Señoras» de nombre y función inciertos y en Micenas hay además una «Señora del Grano» (*sitopotinija)*[19]. En Cnoso la mención de *Eleuthia* en Amniso (v. nota 4) establece un vínculo con los hallazgos arqueológicos de la cueva con las estalagmitas en forma de ídolos; por tanto, aquí tanto el culto como el nombre parecen

11 A. Heubeck, *Die Sprache* 9 (1963), p. 198; *SMEA* 11 (1970), p. 69.

12 *Od.* 3, 4-66 (véase III 2.3, n. 3); Gérard-Rousseau, pp. 181-185; Vermeule (2), p. 62.

13 PY Fr 343; Gérard-Rousseau, pp. 201-203.

14 Véase I 3.5, n. 38.

15 J. Chadwick, «Potnia», *Minos* 5 (1957), pp. 117-129. Sobre *Pakijane*, L. Deroy, *Revue internationale d'onomastique* 16 (1964), pp. 89-103.

16 *Potinija wokode* TH Of 36.2; *woikos*, en contraposición a *do* «casa», podría significar también «área residencial»: «una unidad industrial», según L. R. Palmer, *Gnomon* 48 (1976), pp. 443 s.

17 No «señora Atena», cfr. Heubeck, p. 99, y Gérard-Rousseau, pp. 44-47. Sobre el laberinto, véase I 3.2, n. 24; I 3.3, n. 4.

18 PY An 1281, Gérard-Rousseau, pp. 118-120. Véase I 3.3, n. 54; I 3.2, n. 29.

19 MY Oi 701, 704; Gérard-Rousseau, pp. 206 s.

marcar un nuevo rumbo en relación con el mundo minoico. *Paiáon* indica entre los griegos una danza y un canto con un ritmo específico, al que se atribuyen poderes purificadores y curativos, así como un dios presente en este canto que sería identificado con Apolo[20]; la epifanía del dios en la danza y el canto se adapta bien a lo que puede conjeturarse a partir de la iconografía minoica. Erinis, en singular, recuerda a Deméter Erinis de Arcadia, la madre del caballo Arión[21], más que al grupo de furias vengativas. Ares y Enialio, casi dobles en el mundo griego posterior como dioses de la guerra, aparecen ambos mencionados en documentos de Cnoso, mientras que en Pilo, se testimonia un *Hermaas Areias* y un nombre de persona Areios, y en Tebas se documenta *Areimenes* (v. nota 9).

En Pilo se conocen también una «Madre Divina» (*matere teija*, en dativo)[22], que debe entenderse como «Madre de los Dioses», y Ártemis[23], pero en Cidonia y Pilo, aparece Dioniso[24], lo que produjo una verdadera sorpresa. Dioniso recibe ofrendas de miel «en el santuario de Zeus» en Cidonia; los contextos en Pilo son mucho menos claros[24a], además se añade el hecho de que la fiesta más antigua del dios, común a los jonios y al Ática, es precisamente la fiesta del vino, las Antesterias. También debe considerarse la continuidad del culto en el templo de Ceos, donde ya en el siglo XV las mujeres danzantes esperaban la aparición del dios y en época arcaica se hacían ofrendas votivas a Dioniso; durante las Antesterias danzan bebiendo vino ante la máscara del dios[25].

El predominio del elemento femenino en la religión minoica se confirma por el hecho de que en Cnoso, salvo una excepción, sólo se mencionan sacerdotisas, en particular, la «Sacerdotisa de los Vientos»[26]; en Pilo aparece muy frecuentemente también un sacerdote (*ijereu*)[27]. El sufijo empleado para formar la palabra indica generalmente profesión y origen; en el culto micénico, por tanto, ser sacerdote, *hiereús*, no era una función temporal, sino una tarea a tiempo completo y de por vida. Existen santuarios bien organizados, dedicados a dioses individuales o a varios dioses; la «Casa de la *Pótnia*» en Tebas (v. nota 16) debe de tener con un alto grado de probabilidad el estatus de un templo, lo que hace más probable la interpretación de un título en Pilo, *karawiporo*, como *klawiphóros*, «clavera (sacerdotisa que tiene la llave)»[28]. La institución de los «esclavos del dios» resulta bastante extraña desde el punto de vista de las épocas posteriores, pero es sin duda comparable con prácticas

20 Véase I 3.4, nn. 4-5; I 3.5, nn. 18-19; II 3, n. 14; III 2.5, nn. 20-21.
21 Paus. 8, 25; véase I 3.3, n. 76; III 2.3, n. 35.
22 PY Fr 1212.
23 Escépticas Gérard-Rousseau, pp. 46 s.; Ch. Sourvinou-Inwood, *Kadmos* 9 (1970), pp. 42-47; *contra* A. Heubeck, *Gnomon* 42 (1970), pp. 811 s.; T. Christidis, *Kadmos* 11 (1972), pp. 125-128.
24 PY Xa 102 = *Doc.* p. 127; Xb 1419; Gérard-Rousseau, pp. 74-76; Kerényi (4), pp. 70-72; cfr. *supra*, n. 7. Véase III 2.10, n. 7.
24a [La unión (*raccord*) de dos fragmentos (PY Ea 102+107) llevada a cabo por J. L. Melena ha aclarado uno de los contextos de Pilo: ahora leemos *Diwonusojo ekara*, es decir «altar de cenizas de Dioniso»; J. L. Melena, *Textos griegos micénicos comentados*, 2001, pp. 36 s.]
25 Véase I 3.3, n. 72; V 2.4.
26 *Anemo ijereja* KN Fp (1) 1; 13; R. Hampe, *Kult der Winde in Athen und Kreta*, SB Heidelberg, 1967, 1; véase III 3.3, nn. 11-13.
27 Gérard-Rousseau, pp. 109-111; M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, II, 1971, pp. 85-93; F. R. Adrados, «Les institutions religieuses mycéniennes», *Acta Mycenaea*, 1972, I, pp. 170-202.
28 Gérard-Rousseau, pp. 123-125; Vermeule (2), pp. 71 s.

del Próximo Oriente[29]. Mientras que en Cnoso sólo se testimonia un «esclavo de los dioses» *(teo doero)*, en Pilo se conocen más de cien «esclavos» y «esclavas de los dioses» *(teojo doero/doera)*; cuarenta y cinco pertenecen al recinto sagrado de *Pakijane*; también hay un «esclavo de *Diwija*», una «esclava de *Diwija*» y un «esclavo de Ártemis»(?). Estos esclavos de los dioses, como los «esclavos de la sacerdotisa», no son siervos comunes. Siempre se les llama por el nombre, poseen sus propias tierras y, por tanto, son tratados legalmente más bien como hombres libres. Los testimonios de los que disponemos no aportan ninguna información acerca de qué significaba para ellos el vínculo con la divinidad y cómo se creaba, si mediante un acto de autodedicación o mediante manumisión sagrada.

La importancia económica de un santuario como el de *Pakijane*, con su acumulación de riqueza y sus sacerdotes y esclavos del dios, debe de haber sido considerable. Las tablillas revelan poca información más allá de los aspectos contables. Se hacen ofrendas de aceite y miel, quizás se ungen los vestidos y se usan perfumes[30]. Se celebran fiestas cuya denominación corresponde exactamente al tipo griego posterior de nombres de fiestas: en Pilo, además de la «preparación del lecho» (v. nota 13) existía también una fiesta de «llevar el trono en procesión»[31] y en Cnoso una fiesta en la que se «lleva al dios», *Theophoria*[32]. En una ocasión se especifican como destinados a Posidón, o más bien, a una divinidad desconocida *Pere-82*[33] —el escriba hizo una corrección— una vaca, una oveja y un cerdo[34]: aquí se prescribe una *suovetaurilia*, un tipo de sacrificio muy difundido entre griegos y romanos. Un inventario de Pilo[35] detalla las siguientes ofrendas «para *Poseidaon*»: trigo, vino, un toro, diez quesos, una zalea de carnero; y de nuevo: dos carneros, grano, vino, cinco quesos y miel. No sólo la combinación de elementos sino también el propio orden en que aparecen en la lista coincide con las prescripciones cultuales griegas: primero un sacrificio preliminar de vegetales —cereales o tortas— después una libación, luego el sacrificio de animales, después ofrendas incruentas y el vellón probablemente para la purificación. En Pilo se practicaba por tanto un rito de sacrificio, que en algunos aspectos esenciales se correspondía con el posterior rito griego y, además, se mantuvo el nombre del dios Posidón. Incluso parece que se docu-

29 Gérard-Rousseau, pp. 76-78; K. Wundsam, *Die politische und soziale Struktur in den mykenischen Residenzen nach den Linear-B-Texten*, tesis doctoral, Viena, 1968, pp. 169-179.

30 *Tuweta, thyéstes.* PY Un 267; quizá en un contexto profano, cfr. sobre «ungüentos, perfumes, condimentos», M. Lejeune, *REG* 72 (1959), pp. 139-145. [I. Erard-Cerceau, «Végétaux, parfums et parfumeurs à l'époque mycénienne», *SMEA* 28 (1990), pp. 251-285.]

31 *Tonoeketerijo* PY Fr 1222; Heubeck, p. 105, I. K. Probonas, *The Athenian Festival Thronoelkteria (to-no-e-ke-te-ri-jo) and its Survival into Historical Times*, 1974. Cfr. los pequeños modelos de barro de un trono con una diosa: G. Buchholz, *Zur Herkunft der kretischen Doppelaxt*, 1959, p. 17 y fig. 4.

32 KN Ga 1058. Otros probables nombres de fiesta: *porenozoterija, sapakaterija (sphaktéria). porenotute[rija], turupterija, keseniwija (= xénia)*; sobre el «calendario»: KN V 280 = *Doc.* nº 207, L. R. Palmer, *Gnomon* 48 (1976), p. 442.

33 Leído *Peresa* o *Pereswa*, en general entendido como *péleia* «paloma» o bien como una forma primitiva de Perséfone, G. Pugliese-Carratelli, *Studi classici e orientali* 7 (1958), pp. 20-26; M. S. Ruipérez, *Minoica, Festschrift J. Sundwall*, 1958, pp. 359-364.

34 PY Un 6+1189+1250, M. Gérard-Rousseau, *SMEA* 13 (1971), pp. 139-142; Vermeule (2), p. 68; véase v 3.2, n. 38.

35 PY Un 718 = *Doc.* nº 171; Vermeule (2), p. 68. Cfr. II 1. Sobre el queso véase III 2.6, n. 32; sobre la zalea véase II 1, n. 96; II 4, nn. 37-39.

menta la característica expresión griega para indicar una prohibición religiosa: *ou thémis*[36].

La organización religiosa parece estrechamente vinculada a la administración del palacio. Las tablillas no aportan testimonios seguros de una especial relación del rey —su título es *wánax*— con los dioses, esto es, de una eventual realeza divina[37]. Todo apunta a una relación recíproca de dar y tomar. Se ha observado que la gran tablilla que contiene el envío de vasijas de oro y de hombres y mujeres, además de la enumeración de diversos santuarios (v. nota 6) parece haber sido escrita con mucha prisa: es tentador imaginar que en los últimos días del palacio de Pilo, el soberano, quizá ya con una fuerza enemiga superior a la vista, realizó un último intento de ganarse el favor de los dioses con las ofrendas más ricas. No se debe excluir tampoco que este envío de hombres y mujeres al santuario implicara sacrificios humanos[38].

El mundo de los dioses de Pilo parece estar estructurado según diversas relaciones que se solapan. Hay por lo menos indicios de una familia mítica de dioses: Zeus, Hera y *Drimios*, el hijo de Zeus y una Madre de los Dioses. Hay también pares de divinidades unidas por el nombre pero, como hemos visto, veneradas separadamente: Zeus – *Diwija*, Posidón – *Posidaeja*. Las diosas que comparten el título común *Pótnia* no se diferencian por el nombre sino por su esfera de actividad. En Cnoso son muy frecuentes las ofrendas para «todos los dioses»; éstas no se diferencian de las ofrendas para dioses individuales ni por su posición ni por su cantidad; ante la multiplicidad de dioses, estas ofrendas sin duda pretendían garantizar el pleno cumplimiento de la obligación religiosa.

No es posible aún establecer una relación directa entre el sistema de los dioses cuyos nombres conocemos y las representaciones iconográficas y los ídolos[39]. El mundo de los dioses es más rico y diferenciado de lo que podemos suponer a partir de la iconografía. Esto aporta un sustento decisivo a la hipótesis de que la religión minoica profesaba un politeísmo y no un casi-monoteísmo de la «Gran Diosa»[40]. En cambio, nada se dice en nuestros textos acerca de particularidades tan significativas como la «Diosa de las serpientes» o los árboles sagrados. Los «genios» micénicos por el momento siguen siendo tan anónimos como las aterradoras estatuillas de Micenas. Las sorprendentes coincidencias con los hallazgos griegos posteriores conviven con elementos totalmente incomprensibles. La religión griega hunde sus raíces en la época minoica-micénica, pero no es equiparable con ella.

36 Gérard-Rousseau, pp. 158 s. El sacerdote del sacrificio era llamado *hieroworgos, ijerowoko* PY Ep 613.7. A libaciones se refieren los términos *keupoda, ¿cheuspondas*?, Gérard-Rousseau, pp. 131 s.; una conexión sagrada no es segura, como tampoco lo es en el caso de *prochoa* y *epichoa (porokowa, epikowa)*, Gérard-Rousseau, p. 91.

37 Se discute el significado de *wanasoi, wanasewijo*, que se asocian, bien a «reina» (*wanassa*), bien a las «Dos Señoras», Gérard-Rousseau, pp. 238-242; A. Heubeck, *Gnomon* 42 (1970), pp. 812 s.

38 Véase I 3.4, nn. 31-32.

39 E. Simon, *RE* Suppl. 15 (1978), col. 1419 sugiere, identificando como Zeus al ídolo más grande de Micenas (véase I 3.3, n. 76), que tiene un martillo.

40 Véase I 3.5, n. 38.

4. Los «siglos oscuros» y el problema de la continuidad

La decadencia provocada por las invasiones de los «pueblos del mar» alrededor de 1200 tuvo como consecuencia que Grecia y Creta volvieran por más de 400 años a una época sin escritura y por tanto, a un nivel prehistórico. La escasez de restos materiales vuelve «oscuros» estos siglos en un sentido más amplio. Cesa toda la construcción en piedra a gran escala, al igual que las artes figurativas y plásticas; incluso las simples figurillas de barro desaparecen por un tiempo. Sin duda se produjo un fuerte descenso de la población[1].

En el detalle, por supuesto, son necesarias algunas precisiones. La decadencia a principios del siglo XII afecta al Peloponeso y a Grecia central, mientras que el Ática oriental y las islas son en un principio inmunes a ella; un refugio temporal para la cultura micénica se encuentra al Norte del Peloponeso, en Acaya, donde claramente sobrevive el nombre de los micénicos, que se llamaban a sí mismos «aqueos». Según el testimonio de la geografía dialectal, algunos sectores de la población antigua se refugiaron en Arcadia, otros emigraron a Chipre. La emigración aquea a Chipre en 1200 ahora puede disponer también de testimonios arqueológicos[2]. Aquí comienza un verdadero período de renacimiento, que se extiende incluso más allá del siglo XII. El aspecto más sorprendente de esta época es la construcción de grandes templos, del tipo de los del Próximo Oriente, que nunca habían existido antes en tierras griegas, con grandes e imponentes estatuas de bronce; no fue casual que Chipre diera nombre al cobre. En Enkomi se encuentra el santuario central del «Dios con cuernos»[3] y el santuario del «Dios sobre el lingote de cobre»[4] y en Citio, el santuario del «Dios Herrero»[5]; por otra parte, los escasos pero claros restos de Pafos testimonian la construcción del santuario que posteriormente persistió hasta la antigüedad tardía como la preeminente sede de Afrodita[6]. La herencia micénica es evidente sobre todo en el uso de grandes cuernos cultuales[7] para decorar los altares en Citio, en Pafos y de forma más monumental en el lugar de sacrificio en Mirtu-Pigades.

El acontecimiento más importante al principio de los «siglos oscuros» puede discernirse a través de los recuerdos semimíticos de los griegos y a través de los efectos de la distribución dialectal, incluso aunque no puedan seguirse claramente sus huellas arqueológicas[8]: la migración doria, el avance de algunos grupos de tribus de

1 Véase I 3.1, n. 18; P. Ålin, *Das Ende der mykenischen Fundstätten*, 1962; Desborough (1) y (2); Snodgrass.

2 Desborough (1), pp. 196-205; P. Dikaios, *Enkomi*, II, 1971, pp. 519-521; F. G. Maier, *Acts of the International Archaeological Symposium «The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean»*, 1973, pp. 68-79.

3 *AA* (1962), pp. 1-39; *BCH* 86 (1962), pp. 395s.; 87 (1963), p. 371; *Enkomi*, I, 1969, p. 295; *Enkomi*, II, 1971, pp. 527-530; Vermeule (2), pp. 159s.; Buchholz-Karageorghis, nº 1740.

4 *BCH* 88 (1964), pp. 353-356, lám. 16; *Alasia* I, 1971, pp. 151-362; *CRAI* (1973), pp. 223-246; *AA* (1974), p. 370; Buchholz-Karageorghis, nº 1741.

5 *BCH* 97 (1973), pp. 648-653; 98 (1974), pp. 865-870; V. Karageorghis, *CRAI* (1973), pp. 520-530; «Kition, Mycenaean and Phoenician», *Proceedings of the British Academy* 59 (1973), pp. 259-282; *CRAI* (1976), pp. 229-245. La definición «santuario del dios con cuernos» o del «dios herrero» sirve sólo para una distinción práctica; queda por descubrir qué dios o dioses fueron venerados en realidad.

6 F. G. Maier, *AA* (1975), pp. 436-446; (1977), pp. 275-285; (1978), pp. 309-316.

7 *BCH* 97 (1973), p. 653; sobre Mirtu-Pigades, *BCH* 94 (1970), p. 299; J. du Plat Taylor, *Myrtou-Pigadhes. A Late Bronze Age Sanctuary in Cyprus*, 1957; M. Loulloupis, «Mycenaean 'Horns of Consecration' in Cyprus», en *Acts of the Intern. Archaeol. Symp.* (*supra*. n. 2), pp. 225-244.

8 N. G. L. Hammond, *CAH*, II, 2, pp. 678-712. Desborough (2), pp. 107-111 se inclina a considerar «dorio» el estado submicénico: *contra* Snodgrass, pp. 117, 311s. y *passim*. J. Chadwick, *Anz. d. Akad. der*

Grecia noroccidental hacia Grecia central y el Peloponeso, donde se erigieron como soberanos de la población autóctona; sólo el Ática se sustrajo a este proceso. Tras esta invasión, grupos de «jonios» predorios emigraron por las islas a las costas de Asia Menor[9], posteriormente en competencia con otros grupos: etolios al Norte y dorios al Sur. La complejidad histórica de estos movimientos, en los que quizá se producirían mínimas alianzas cambiantes de unos con otros y de unos contra otros, no puede explicarse detalladamente ni con ayuda del mito ni con la de la arqueología. Grupos dorios escindidos llegaron más allá de Chipre, a Panfilia, ya en época muy temprana, mientras que en Amiclas cerca de Esparta, un reino no dorio, casi micénico pervivió durante generaciones[10]. Después de estas convulsiones, marcadas por la pobreza y la violencia, se produce un período de calma; el nuevo comienzo de la cultura verdaderamente griega se origina con el «Estilo Protogeométrico», en torno a 1050, en Atenas, la ciudad que había resistido las agitaciones externas.

La continuidad de la población en el ámbito griego, a pesar de todos los violentos cambios, queda asegurada por la lengua. Muchos topónimos han mantenido también su identidad: nombres como Cnoso, Amniso, Festo, Pilo, Corinto y Tebas aparecen ya en los textos en lineal B. A decir verdad, el nombre Pilo designa ahora un asentamiento sobre un monte, a unos diez kilómetros al sur del palacio de Néstor, y lugares como Gla quedan totalmente deshabitados. En lo que respecta a la religión, los nombres de los dioses son la prueba más clara de la continuidad no sólo de vagos recuerdos sino de un culto todavía vivo. Es obvio, por supuesto, que sólo cerca de la mitad de los dioses micénicos sobreviven, la otra mitad fueron olvidados[11]. Que las fiestas de los dioses y junto con ellas los elementos básicos del calendario se remontan al período anterior al asentamiento en Asia Menor se manifiesta en la coincidencia en los nombres de meses atenienses y jonios, y también en varios nombres de meses eolios y dorios[12]. Algunos utensilios cultuales típicos de época micénica siguen aún en uso, como los tubos con forma de serpiente –que ahora sin embargo se emplean en el culto a los muertos– o los *kérnoi*[13]. Pero, sobre todo, la iconografía micénica continúa en las artes plásticas, que reaparecen en el siglo VIII: las piezas más antiguas muestran a dioses con las manos levantadas en gesto epifánico, incluso se ha encontrado en Atenas una «Diosa de las Serpientes» en esa actitud[14]. Obviamente se conservaron algunos ídolos micénicos durante todos estos siglos, y no meramente como posesiones u objetos ornamentales, sino dentro del ámbito de un culto sencillo, que no dejó tras de sí ninguna huella arqueológica.

Wiss. Wien 112 (1976), pp. 183-204, *PP* 31 (1976), pp. 103-117 niega que hubiera habido una migración doria; *contra* E. Risch, *Kleine Schriften*, 1981, pp. 279-281.

9 M. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, 1958.

10 F. Kiechle, *Lakonien und Sparta*, 1963, pp. 39-54.

11 Véase I 3.6.

12 Véase V 2.1; V 2.4, n. 2.

13 Véase I 3.4, n. 23.

14 Vermeule (2), lám. 10 b. J. N. Coldstream, *Deities in Aegean Art before and after the Dark Age*, 1977. Estatuilla de Zeus de Olimpia: E. Kunze, *Antike und Abenland* 2 (1946), pp. 98-101; *Achter Bericht über die Ausgrabungen in Olympia*, 1967, pp. 213-215; Herrmann (2), p. 73; pueden remontarse incluso al siglo X (C. Roley). Ídolos de diosas en Creta: Dietrich, pp. 218 s.; R. A. Higgins, *Geek Terracottas*, 1967, p. 17, fig. 10; también Schefold, láms. 12-13. Cfr. V.-H. Herrmann, *AM* 77 (1962), pp. 26-34, sobre un ídolo micénico de Olimpia; véase I 3.3, n. 59 (tubos en forma de serpiente); I 1, n. 35 (*kérnoi*).

Es sobre todo en Creta y en Chipre donde lo viejo y lo nuevo se encuentran uno al lado del otro e indudablemente también en contacto entre sí. La ciudad de Carfi, situada sobre una montaña, con su santuario y sus grandes estatuillas de diosas, se considera una ciudad de refugiados minoicos[15]. Las ciudades de los dorios se van expandiendo. Uno de los templos excavados más antiguos, el de Dreros[16], está directamente relacionado con los santuarios domésticos minoicos por su mobiliario: un banco al final de la estancia sobre el que se colocaban ídolos y recipientes. En el centro, sin embargo, se encuentra el hogar, el fuego para sacrificios y banquetes, algo que no tenía lugar en el santuario minoico; el templo, además, está consagrado a la tríada Apolo-Leto-Ártemis, que seguramente no existía todavía cuando *Paiawon* era venerado en Cnoso. Las estatuas de los dioses, hechas en bronce batido, son quizá obra de artesanos emigrados de Oriente.

Las cuevas sagradas siguen siendo visitadas; en Amniso se demuestra la existencia de una diosa que es venerada con el mismo nombre, Eleuthia-Ilitia[17]. También la cueva del Ida había servido, de una forma modesta, como cueva de culto en época minoica. Ahora, sin embargo, tienen lugar en ella grandes fiestas sacrificiales de carácter iniciático, extraordinariamente documentadas en el siglo VIII por los escudos de bronce orientalizantes; éstos testimonian el grupo de los Curetes, el mito de la infancia de Zeus[18]. Ello pertenece sin embargo a la ciudad doria de Asos y no es posible una transposición *tel quel* a la Edad del Bronce. Será más fácil encontrar continuidad en los pequeños santuarios que pudieron prolongar su modesta existencia sin grandes cambios; la supervivencia del templo de Ceos[19] puede verse también desde esta perspectiva. En Creta, a decir verdad, el santuario de Sime Viannu, aislado en las montañas junto a una fuente, fue visitado sin solución de continuidad desde la época medio-minoica hasta la helenística: las ofrendas votivas testimonian un culto variable pero persistente[19a]. En Chipre hay destrucciones provocadas por la guerra a comienzos del siglo XII. En torno a 1050, Enkomi es destruida y abandonada y en su lugar aparece ahora la polis completamente griega de Salamina[20]. Citio se convierte en una ciudad fenicia hacia el 800. Otros santuarios del siglo XII siguen existiendo, especialmente el de Afrodita en Pafos; aquí sobrevive incluso una escri-

15 Véase I 3.5, n. 33.

16 S. Marinatos, *Praktika* (1935), pp. 203-212; *BCH* 60 (1936), pp. 214-256; *AA* (1936), pp. 215-222; *MMR*, pp. 455 s., *RE* Suppl. VII (1940), cols. 132-138; las estatuas en lámina de bronce batido: J. Boardman, 1961, p. 137 y en *Dädalische Kunst auf Kreta im 7. Jh. v. Chr. Katalog einer Ausstellung im Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg*, 1970, p. 16; Simon, p. 125. En el santuario de Kato Sime (véase n. 17) el banco cultual permanece hasta la época tardohelenística, *Ergon* (1973), p. 119.

17 Véase I 3.3, n. 13. Sobre la continuidad en la gruta de Psijro (véase I 3.3, n. 8) también Desborough (2), p. 284; Snodgrass, p. 275. Parece haber continuidad de culto también en el santuario de Veljanos en Ayia Triada, *ASAtene* 19-21 (1941-1943), pp. 52-69 (ruptura entre el período geométrico y el helenístico) y en el santuario de Hermes y Afrodita en Kato Sime, *Praktika* (1972), pp. 193-203; *Ergon* (1973), pp. 118-123; *BCH* 99 (1975), pp. 685-689.

18 Véase I 3.3, n. 17; III 2.1, n. 16; VI 1.2, nn. 22-25; E. Kunze, *Kretische Bronzereliefs*, 1931; Cook I, lám. 35; F. Canciani, *Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell'VIII e VII secolo a.C.*, 1970; Boardman, 1970 (*supra* n. 16), pp. 79-84; Snodgrass, p. 341.

19 Véase I 3.3, n. 72: no puede excluirse del todo una ruptura en época submicénica.

19a A. Lebesi, *Tò hierò toû Hermoû kaì tês Aphrodítes stè Sýme Viánnou* I, Atenas, 1985; *AA* (1990), pp. 315-336.

20 Pero el santuario del «dios sobre el lingote de cobre» (*supra* n. 4) continúa durante un cierto tiempo, *AA* (1974), p. 371.

tura lineal como la de la Edad del Bronce y se usa ahora en una forma modificada para redactar textos griegos[21].

En territorio propiamente griego el hiato es mucho más marcado; los arqueólogos se han vuelto recientemente aún más escépticos respecto a la supuesta continuidad ininterrumpida en los santuarios particulares[22]. En el siglo VIII, que trajo consigo la expansión económica y un significativo aumento de población, es manifiesta la presencia en muchos lugares de recintos sagrados, altares y templos con sus ofrendas votivas; pero sólo en casos excepcionales el testimonio directo nos lleva a épocas anteriores. En Delfos se descubrió un gran número de estatuillas micénicas bajo el templo de Atenea *Prónaia* y se dedujo la existencia de un santuario micénico anterior; pero, en realidad, se trataba de un «depósito de fundación» del siglo VIII, prueba de un nuevo comienzo, no de la continuidad en el lugar[23]. Los hallazgos de Delos son similares[24]: se han identificado una serie de edificios micénicos, que posiblemente podrían haber sido templos, pero los objetos de valor micénicos y geométricos encontrados bajo el templo de Ártemis, construido en torno a 700, son, también en este caso, ofrendas depositadas con motivo de la fundación del templo y no vestigios directos de un culto minoico-micénico. Además, si los restos de las tumbas micénicas en Delos son ahora venerados como las «Tumbas de las vírgenes hiperbóreas»[25], queda claro que ha tenido lugar una radical reinterpretación. En Eleusis, en el lugar del posterior *Telestérion*, se ha identificado un edificio micénico, al que se llama «templo»; el hecho de que un trozo de roca natural estuviera siempre a la vista en el *Anáktoron* puede asociarse con la roca en el «templo» de Micenas. Sin embargo, en Eleusis no hay hallazgos sagrados de época micénica y para algunos siglos posteriores carecemos también prácticamente de testimonios[26]. En Amiclas[27], se han descubierto figurillas votivas submicénicas y geométricas en el santuario de Apolo, pero en este caso hay también una laguna cronológica entre ellas. El recinto de Afaya en Egina[28] y el santuario de Apolo *Maleatas*[29] en Epidauro parecen también erigidos en el emplaza-

21 O. Masson, *Les inscriptions chypriotes syllabiques*, 1961. La inscripción más antigua (s. XI) en *CRAI* (1980), pp. 122-137. El santuario de Ayia Irini en Chipre revive después de 1050 y el sacrificio de animales adquiere relieve: *Swedisch Cyprus Expedition*, II, 1935, pp. 642 s., 820-824.

22 En particular Desborough (1), pp. 40-47; (2), pp. 278-287; Snodgrass, pp. 394-401, contra el optimismo de *MMR*, pp. 447-484; a su vez en contra Dietrich, pp. 191-289 y «Prolegomena to the Study of Greek Cult Continuity», *Acta Classica* 11 (1968), pp. 153-169; «Some Evidence of Religious Continuity in the Greek Dark Age», *BICS* 17 (1970), pp. 16-31, cfr. W. den Boer, *HSCP* 77 (1973), p. 5; importante para un grupo de testimonios R. Nicholls, «Greek Votive Statuettes and Religious Continuity», en *Auckland Classical Essays presented to E. M. Blaiklock*, 1970, pp. 1-37.

23 Contra *MMR*, pp. 466-468; L. Lerat, *BCH* 81 (1957), pp. 708-710; Desborough (1), pp. 43 s.; difiere Dieterich, p. 224; sobre el ritón en forma de león bajo el templo de Apolo en Delfos: *GGR*, p. 339; M. Guarducci, *SMSR* 19-20 (1943-1946), pp. 85-114.

24 Gallet de Santerre, pp. 203-218; *BCH* 71-72 (1947-1948), pp. 148-254; *MMR*, p. 611; C. Vatin, *BCH* 89 (1965), pp. 225-230; Bergquist, pp. 26-29; C. Rolley, *BCH* Suppl. 1 (1973), pp. 523 s., subraya que ningún culto se documenta antes del siglo IX.

25 *MMR*, pp. 611-614; Gallet de Santerre, pp. 93-96.

26 *MMR*, pp. 468-470; Mylonas, pp. 33-49; Desborough (1), p. 43; Snodgrass, p. 395.

27 E. Buschor y W. von Massow, *AM* 52 (1927), pp. 1-85; *MMR*, pp. 470 s.; Dietrich, pp. 222 s.; Desborough (2), pp. 83, 241, 280; Snodgrass, p. 395.

28 *MMR*, pp. 305, 471 s.; Desborough (1), p. 119; Snodgrass, p. 397.

29 Desborough (1), p. 42; (2), p. 283; Snodgrass, p. 397; Dietrich, p. 222. W. Lambrinudakis, *Archaiognosia* 1 (1980), pp. 43-46 (ningún hallazgo entre el Micénico Reciente y el siglo VIII).

miento de santuarios micénicos, pero no puede probarse una continuidad ininterrumpida. Totalmente nuevo y fundado sobre suelo virgen es el santuario de Ortia en Esparta[30] y, a pesar de todas las conjeturas e investigaciones, no hay nada en el santuario de Zeus en Olimpia que apunte a un culto anterior al siglo X[31]. La excavación de Kalapodi-Hiampolis en Fócide ha dado lugar a una nueva situación: allí, en el siglo XII, se erige un santuario, que desde entonces subsiste con continuidad y que en el siglo IX se amplía en un doble santuario. Se trata, según aseguran las inscripciones, del santuario de Ártemis *Elaphebólos* de Hiámpolis y de Apolo (que notoriamente no se añadió hasta el siglo IX[31a]).

Se admite desde hace ya tiempo que el templo clásico es arquitectónicamente una continuación del *mégaron* de los palacios micénicos: el atrio rectangular con la entrada en el lado más estrecho y el vestíbulo con dos columnas[32]. Parecía haber dos casos en los que el templo griego sustituyó en efecto al palacio micénico que había en el mismo sitio: en Tirinte y en Atenas. En la *Odisea*[33], la diosa Atenea llega a Atenas y «entra en la sólida casa de Erecteo», el rey primigenio, nacido de la tierra; Erecteo y Atenea son honrados desde el final del siglo V en la misma «casa»: el Erecteion, situación que, según Nilsson[34], se corresponde con la del rey micénico y su diosa doméstica. Algunos aspectos de los cultos de la Acrópolis recuerdan la tradición minoico-micénica: la «serpiente protectora de la casa», a la que se ofrecen tortas de miel, el olivo incluido dentro del recinto de la «Diosa del Rocío» (Pándroso) y las dos muchachas que sirven en el templo como «arréforos»[35]. Pero posteriormente se descubrió que el basamento que se atribuía generalmente a las columnas del palacio micénico pertenece sin embargo al templo geométrico[36]; del palacio, por tanto, no queda allí ningún resto; ni siquiera se conoce su localización exacta. La escalera, que desempeñaba un papel en el culto nocturno de las arréforos, fue construida en el siglo XI en el lugar donde estaba una fuente micénica[36a]. Había un santuario submicénico en las ruinas de la torre en el acceso a la Acrópolis, que posteriormente se convirtió en el *pyrgos* de *Níke*; este hecho puede entenderse bien como un signo de discontinuidad o bien como un estrecho puente que une el período micénico con la historia posterior[37]. Los hallazgos de Tirinte han sido desde hace tiempo objeto de controversia; hay pues una gran laguna entre la reconstrucción del siglo XII y el templo del siglo VIII[38].

30 Dawkins; datación más tardía de sus comienzos (en torno a 700): J. Boardman, *BSA* 58 (1963), pp. 1-7; Bergquist, pp. 47-49. Véase III 2.6, n. 32; V 3.4, n. 18.

31 Mallwitz, pp. 77-84; cfr. Herrmann (2), pp. 49-59; Desborough (2), p. 281; Dietrich, p. 223; P. Lévêque, *PP* 28 (1973), pp. 23-50.

31a R. C. Felsch, *AA* (1987), pp. 1-99; *Kalapodi* I, Mainz, 1997; P. Ellinger, *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, *BCH* Suppl. XXVII, Atenas/París, 1993, pp. 27-37.

32 Gruben, pp. 28 s.

33 *Od.* 7, 81.

34 *MMR*, pp. 485-498; *GGR*, pp. 345-350.

35 Véase V 2.2, nn. 11, 35; I 3.4, n. 30. Las representaciones minoico-micénicas muestran a menudo dos muchachas que Evans llamó «handmaidens of the Goddess», por ej. *PM* II, pp. 340-342; III, p. 458.

36 C. Nylander, *Opuscula Atheniensia* 4 (1962), pp. 31-77.

36a P. Brulé, *La fille d'Athènes*, París, 1987, pp. 93-95.

37 Ch. Kardara, *AE* (1960), pp. 165-184. En el siglo XIII se instalaron tumbas en la Acrópolis, Desborough (2), p. 64.

Generalmente se acepta que en Atenas el *basileús*, el «rey», que se ocupa principalmente de los deberes cultuales, era sucesor del rey micénico[39], al igual que en Roma el «rey de los ritos sagrados», el *rex sacrorum*, asumió estas funciones después de la expulsión de los reyes. Podría parecer extraño que el *basileús* no tuviera nada que ver con los cultos de la Acrópolis, con Atenea Políade y con Erecteo –de ello se ocupaba la estirpe de los Butadas–, pero el desciframiento de la lineal B ha mostrado que el título del rey micénico en Pilo, Cnoso y Tebas era *wánax*, mientras que el título *basiléus* se reservaba para una especie de «maestro del gremio» de los herreros[40]. Bien podía ser éste el motivo de que el *basileús* ateniense estuviera sobre todo estrechamente relacionado con el culto de Dioniso, pero en este ámbito no queda huella alguna de la realeza micénica.

El santuario griego normal a partir del siglo VIII[41] se distingue por la delimitación de un recinto (*témenos*), por el altar para las ofrendas quemadas y, habitualmente aunque no siempre, por el templo orientado hacia el altar que alberga una imagen cultual. En ningún lugar y en ningún momento se encuentra esta tríada de altar, templo e imagen cultual en el mundo minoico-micénico, aun cuando los indicios de los elementos individuales se hacen cada vez más manifiestos hacia el final del período y aparecen incluso de forma más marcada después de la catástrofe. Los «ídolos» se vuelven grandes e importantes, como en Gazi y Karfi[42], pero siguen encontrándose en grupos, especialmente en Micenas. Hay «templos», en el sentido de construcciones autónomas destinadas al culto, pero son edificios complejos con muchas habitaciones que nada tienen que ver con la *cella* con la imagen cultual, aunque la mención en Tebas de la «Casa de la Pótnia» llama, por supuesto, la atención[43]. El altar minoico y micénico es generalmente una mesa de ofrendas (*table of offerings*); sin embargo, en Micenas, se han identificado altares con huellas de cremaciones[44] y aún se pueden esperar más sorpresas.

En cualquier caso es sorprendente que tanto el templo con la imagen cultual como el altar de ofrendas quemadas fueran ya habituales en el Próximo Oriente mucho antes. La quema de ofrendas es una característica del área semítica occidental, donde se han identificado hogares delante de la entrada del templo y también altares de piedra con huesos quemados ya en la Edad del Bronce[45]. La secuencia de «sacrificio total» y banquete sagrado[46], la combinación de ofrenda de comida, libación y quema de partes del animal sacrificado relacionan el Antiguo Testamento con

38 Contra *MMR*, pp. 475-479, cfr. K. Müller, *Tyrins*, III, 1930, pp. 213 s.; Desborough (I), p. 41.

39 *MMR*, pp. 485 s.; cfr. Arist. *Ath. pol.* 57; véase I 3.3, nn. 45-46.

40 M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, II, 1971, pp. 169-195 [cfr. F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, II, 1993, pp. 189-190].

41 Véase II 5; *agálmata, neoi, bomoí* Hdt. I, 131; 4, 59, etc.

42 Véase I 3.5, nn. 32-33; I 3.3, n. 66.

43 Véase I 3.6, n. 16.

44 *Ergon* (1972), pp. 60-64; *Archaeological Reports* (1972-1973), pp. 13 s.; véase I 3.3, n. 76.

45 D. Conrad, *Studien zum Altargesetz*, tesis doctoral, Marburgo, 1996, pp. 85-100. Sobre los altares en el templo de Beth Shan: A. Rowe, *The four Canaanite Temples of Beth Shan*, I, 1940; H. O. Thompson, *Mekal, the God of Beth Shan*, 1970, pp. 17-21. También en Pilo una construcción, interpretada como santuario, se orienta hacia un altar (sin huellas de fuego): véase I 3.3, n. 54.

46 *AT Nm* 6, 14-17; 1 *Sam* 10, 8; 13, 9; 1 *Re* 8, 64; 9, 25; *Jer* 7, 21s.; *Ez* 45, 17; *šrp w šlmn* en Ugarit, C. H J. Gordon, *Ugaritic Manual*, 1955, p. 132, texto 9, 7; *ʿlwh w dbhn* en un texto arameo: A. Cowley, *Aramaic Papyri of the fifht Century B. C.*, 1923, p. 30, n. 28; cfr. *LSCG* 151 A 29-36; *HN*, pp. 16, 41.

la práctica sacrificial griega. En efecto, en Chipre en el siglo XII la tradición próximooriental-semítica del altar entró en contacto con la micénica: delante del templo de Citio un altar rectangular de piedra con el símbolo micénico de los cuernos se encuentra al lado de un altar oval para ofrendas quemadas que contenía restos de carbón y huesos de animales carbonizados[47]. El hallazgo de numerosos cráneos de vacas en los santuarios de Enkomi pone de relieve el importante papel de los sacrificios de animales, especialmente los sacrificios de vacas, en Chipre en esta época[48]; de particular interés son las máscaras hechas con cráneos de toros y llevadas por los sacerdotes durante el sacrificio[49]. A lo largo de los siglos oscuros y hasta el período geométrico, Chipre era un poderoso centro de influencia; también el trabajo del hierro se difunde desde Chipre. De modo que si una tradición griega atribuye la «invención» del sacrificio a Chipre[50], ello debe entenderse como un testimonio directo de un proceso en la historia de las religiones que tuvo lugar en los siglos XII-XI. La historia de este proceso se complica por el descubrimiento de que hay claras correspondencias en la Europa central de la Edad del Bronce y del Hierro[51] con los grandes «altares de ceniza», como el altar de Zeus en Olimpia, donde se amontonaban los restos de las víctimas quemadas siempre en el mismo sitio. No parece todavía posible distinguir y desentrañar todas las líneas de influencias históricas.

Además de ídolos micénicos, también se conservaron frecuentemente estatuillas orientales de dioses durante los siglos oscuros en Grecia. En torno a una docena de pequeños bronces del «dios-guerrero» de tipo siro-hitita han salido a la luz en Grecia, y otros siete han aparecido en Chipre, donde también el «dios sobre el lingote de cobre» sigue la misma tradición iconográfica[52]. En el siglo VIII las esculturas griegas más antiguas usaron este tipo como modelo para estatuillas de Zeus y Apolo y quizá también de Posidón. No tenemos ninguna prueba directa de hasta qué punto se adoptó algo del contexto religioso junto con estas estatuillas. Es muy posible, sin embargo, que el nombre de Amiclas derive de un dios que podía identificarse en Palestina y Chipre como *Mkl-Amuklos*, un reflejo de las relaciones entre el Peloponeso y Chipre en el siglo XII.

Entre los dioses griegos que aún no han sido identificados en la lineal B, Apolo[53] y Afrodita son sin duda los más importantes. En cuanto a Apolo, una vía conduce ahora, a través de Amiclas y las estatuillas de guerreros, a Chipre y al Próximo Oriente, mientras que en el caso de Afrodita el santuario de Pafos en Chipre ha sido

47 *CRAI* (1973), pp. 523s., véase n. 5.

48 *BCH* 88 (1964), pp. 354 s.; véase n. 4; *AA* (1962), pp. 7-12; véase n. 3.

49 Véase II 1, n. 94; cfr. II 7, n. 44.

50 Asclepiades *FGrHist* 752 F 1 = Porph. *De abst.* 4, 15; Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), p. 76.

51 W. Krämer, «Prähistorische Brandopferplätze», en *Helvetia antiqua. Festschrift E. Vogt*, 1966, pp. 111-122; cfr. Yavis, pp. 208-213; *GGR*, pp. 86-88; Olimpia: Paus. 5, 13, 8-11; Dídima: Th. Wiegand, *Siebenter vorläufiger Bericht über die ... in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen, Abh. Berlin*, 1941, pp. 136-139; Samos: *AM* 58 (1933), pp. 146-150, 174-210; *JdI* 49 (1934), pp. 142-144.

52 Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 51-79; D. Collon, «The Smitting God», *Levant* 4 (1972), pp. 111-134. A los hallazgos de Grecia reseñados en *Grazer Beiträge*, pp. 57s. se deben añadir un ejemplar de Dodona *BCH* 53 (1929), p. 108; uno de Sunion, *Hesperia* 31 (1962), pp. 236 s., y uno de Selinunte, *Orientalia* 32 (1963), p. 216; Helck, 1979, pp. 179-182; H. Seeden, *The Standing Armed Figurines in the Levant*, 1980.

53]*pe-ro₂-ne* (KN E 842) podría completarse y leerse *Apellonei*, C. J. Ruijgh, *Lingua* 25 (1971), p. 313. Véase III 2.5.

siempre considerado como centro y origen de su culto. El uso de incienso, que en griego fue siempre conocido por su nombre semítico[54], se asocia especialmente con Afrodita; Apolo es el señor de la mántica, cuya forma más importante, la hepatoscopia durante el sacrificio, llegó indudablemente a los griegos desde la antigua Mesopotamia a través de Anatolia-Siria y Chipre[55]. Éstos, por supuesto, son sólo componentes individuales de figuras divinas mucho más complejas.

El santuario griego más antiguo del tipo normal es el Hereo de Samos; su gran altar data del siglo X y el templo, del IX[56]. Como estatua de culto, sin embargo, había al principio una «tabla» que durante la fiesta era llevada al mar y luego devuelta al templo: tal rito puede proceder de un complejo hitito-hurrita del dios de la prosperidad Telipinu que desaparece y retorna. La posterior imagen antropomórfica de Hera lleva un pectoral con guirnaldas de frutas, símbolos de abundancia, que tiene ecos en Asia Menor, hasta la Ártemis efesia[57]; en las manos lleva cintas anudadas y en la cabeza, un *pólos*, quizá incluso con cuernos; ambos rasgos tienen equivalentes hititas[58].

Una construcción de piedra de notable antigüedad en el ámbito griego es el templo de la acrópolis de Gortina en Creta, que fue construido ya en torno a 800. Tanto el testimonio de sacrificios de fundación como el tipo de arquitectura (singular para esta época) apuntan al mundo tardo-hitita de la zona suroccidental de Asia Menor[59]. La inmigración de artesanos del Norte de Siria a Creta se testimonia también en otros lugares.

Hay por tanto, junto a la tradición micénico-minoica, fragmentaria pero innegablemente efectiva, repetidos y notables impulsos de Oriente, o más concretamente del ámbito siro-hitita del norte, donde Chipre tiene una especial importancia como punto de encuentro y centro de difusión. Existen contactos intensivos en el siglo XII y de nuevo en los siglos IX-VIII, cuando comerciantes griegos establecían asentamientos en Siria[60], hasta que en torno a 700 se verifica una verdadera apertura a la moda oriental con el «estilo orientalizante». A partir de 660, gracias al papel de los mercenarios griegos en la vigésimo sexta dinastía, Egipto es el modelo que se ha de seguir. Pero antes del fin del siglo VII la «corriente cultural» griega cambia de sentido; ahora el arte griego ha encontrado su propio estilo y durante siglos es tomado como modelo tanto en Oriente como en Occidente. En casos particulares es a menudo difícil decidir en qué fase de la relación Este-Oeste ha sido tomado un elemento concreto de la cultura religiosa; ni siquiera la épica homérica aporta siempre indicios claros. Pero la historia de las religiones no puede ignorar el hecho de que fue precisamente durante los siglos oscuros, la época de confusión y debilitación, cuando se abrieron las puertas a la «influencia oriental».

54 Véase II 1, n. 66; III 2.7, n. 7.
55 Véase II 8, n. 8.
56 E. Buschor, *AM* 55 (1930), pp. 1-99; D. Ohly, *AM* 68 (1953), pp. 25-50; O. Reuther, *Der Heratempel von Samos*, 1957; H. Walter, *Das griechische Heiligtum: Heraion von Samos*, 1965 = *Das Heraios von Samos*, 1976; Gruben, pp. 315-329; Bergquist, pp. 43-47; Drerup, pp. 13 s.; véase III 2.2, n. 52.
57 Zuntz, pp. 127-135; *S&H*, pp. 129-132.
58 H. Kardara, *AJA* 64 (1960), pp. 343-358.
59 G. Rizza y V. Santa Maria Scrinari, *Il santuario sull'acropoli di Gortina*, 1968, en particular pp. 24 s., 54-56.
60 J. Boardman, *The Greeks Overseas*, ³1973, pp. 37-46 [trad. esp. *Los griegos en ultramar*, 1975]; *Grazer Beiträge* 4 (³1975), p. 65.

Al mismo tiempo, el hundimiento de la cultura palacial obviamente había liberado tradiciones muy antiguas que habían desaparecido bajo la corteza de la civilización minoico-micénica. En la decente iconografía del período palacial, una procesión fálica habría sido impensable; sin embargo, ya los testimonios neolíticos indican la existencia de tales prácticas[61]. Después de la cesura en torno a 1200, la corte real desapareció junto a sus costumbres cortesanas. La escultura de bronce más antigua representa la figura masculina desnuda, incluso si es un dios el que está retratado; y en el culto a Dioniso, un dios atestiguado en micénico, las figuras con máscaras retozan ahora con divino desenfreno.

La forma peculiar del ritual de sacrificio griego es de gran antigüedad y postmicénica al mismo tiempo, y no sin relación con Oriente: la participación de los hombres en un banquete comunitario de carne combinado con la quema de ofrendas a los dioses, sobre todo de las partes no comestibles y los huesos. Por este motivo, el altar de fuego que está a cielo abierto[62] es la parte esencial del santuario. No es un intercambio de ofrendas celebrado por una sociedad jerárquica de dioses, rey, sacerdotes y plebeyos: juntos al mismo nivel, hombres y mujeres se disponen en torno al altar, experimentan y provocan la muerte, honran a los inmortales y, al comer, afirman la vida en su limitación: es solidaridad de los mortales frente a los inmortales. Esto significa una negación de la organización micénica: ningún rey está por encima de todos los demás, ningún sacerdote puede asignarse las porciones sagradas. Desde el principio colectivo de la «igualdad» de los hombres en contraste con lo divino, el camino podría conducir, a través de la aristocracia, a la democracia y la humanidad. Alimentada por múltiples corrientes de tradición, la experiencia griega encuentra aquí su propio camino hacia el futuro.

61 Véase I 1, n. 14.

62 Santuarios a cielo abierto para el sacrificio de reses son ya los de Mirtu-Pigades y Ayia Irini en Chipre (véase nn. 7, 21), Ayia Triada en Creta (n. 17), además Samos (n. 56) y Lindos (E. Dyggve, *Lindos*, III, 1960, pp 457-466); son interesantes las figuras votivas de toros hechos en torno (*wheel-made bulls*) sobre las cuales cfr. Nicholls (*supra* n. 22).

2. RITO Y SANTUARIO

CONSIDERACIONES PREVIAS

Una perspectiva que fue generalmente aceptada en el estudio de las religiones a finales del siglo XVIII es que los ritos son mucho más importantes e informativos para la comprensión de las religiones antiguas que los cambiantes mitos[1]. De este modo, ya no se ve la Antigüedad de forma aislada sino inserta dentro del conjunto de las llamadas «religiones primitivas», mientras que en las religiones más «elevadas», más desarrolladas teológicamente, la misma base está sin duda presente en la práctica, pero en la reflexión queda relegada a un segundo plano. Se ha buscado un origen de los mismos ritos, en la mayoría de los casos sin discusión, en el «pensamiento primitivo» o en la «imaginación». Ahora se tiende a considerar los ritos como un sistema inicialmente autónomo, casi lingüístico, correlativo y previo a la lengua hablada. La ciencia del comportamiento, que ha identificado al menos analogías del ritual en el reino animal, puede acercarse a esta posición. Desde tal perspectiva, el rito es una acción desvinculada de su contexto primario pragmático, que tiene un carácter semiótico; su función normalmente consiste en la configuración de un grupo, la creación de vínculos de solidaridad e intercomunicación entre sus miembros. Estas acciones constituyen específicamente ritos religiosos en la medida en que señalan la manera de dirigirse a algo extra-humano o sobre-humano; *de facto* el mismo hecho de alejarse de lo humano tiene una función eminentemente social. Este algo tiende a circunscribirse del modo más genérico como «lo sagrado»[2] o «el

1 Véase Introducción I, n. 8.

2 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917 (³⁰1958) (trad. ital.: *Il sacro. L'irrationale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, 1966, reimp. 1987); G. Mensching, *Wessen und Ursprung der Religion: die grossen nichtchristlichen Religionen*, 1954, pp. 11-22; *RGG*^{3} V (1961), p. 961; Heiler, p. 562.

poder»[3], y la experiencia de lo sagrado se representa como una intensa interacción de *mysterium tremendum*, *fascinans* y *augustum*. En el repertorio de signos, esta interacción se manifiesta en la yuxtaposición de elementos amenazadores y atractivos —fuego, sangre y armas por un lado, y comida y sexualidad, por otro—, por gestos de sumisión al lado de imponentes muestras de poder y por las bruscas alternancias de oscuridad y luz, de enmascaramiento y descubrimiento, estatismo y movimiento, sonido y silencio. Este casi-lenguaje no opera sólo mediante el aprendizaje y la imitación, sino que actúa como una fuerza que marca especialmente a niños y adolescentes. Señala y crea situaciones de angustia para superarlas, conduce del miedo primigenio a ser abandonado al establecimiento de la solidaridad y a la reafirmación del estatus; de esta manera ayuda a superar situaciones reales de crisis sustituyendo la apatía que genera la realidad por una actividad que distrae de ella; reivindica la más alta seriedad, el absoluto.

Considerado desde el punto de vista de la finalidad, el comportamiento ritual parece magia. Una ciencia de las religiones que sólo considere significativa la acción con un propósito, debe ver la magia como el origen de la religión[4], ya que son «mágicos» los actos que intentan conseguir un determinado objetivo de una forma opaca pero directa. El objetivo parece ser la consecución de todos los bienes deseables y la eliminación de posibles impedimentos: hay magia para la lluvia, magia para la fertilidad, magia para el amor y magia destructiva. La concepción del rito como un tipo de lenguaje, sin embargo, conduce más allá de este artificio restrictivo; la magia está presente sólo en la medida en que el rito se sitúa conscientemente al servicio de algún fin, lo que indudablemente puede afectar a la forma del rito. El ritual religioso se presenta como una institución colectiva; el individuo participa dentro del marco de la comunicación social, cuya motivación más fuerte es la necesidad de no estar aislado. La magia intencional es una cuestión de individuos, para unos pocos, y progresa por tanto hacia una pseudo-ciencia muy complicada. En la Grecia antigua, donde el culto pertenece a la esfera comunitaria, pública, la importancia de la magia es, en consecuencia, mínima. Y en cambio por mucho que los griegos confiaran en que las cosas buenas derivan de los actos devotos, son siempre conscientes de que su consecución no está garantizada, sino que está «en manos de los dioses».

Una visión de conjunto de las formas del rito podría articularse según los diversos grupos sociales que se expresan en él: familia y clan, campesinos, artesanos y guerreros, ciudadanos, rey, sacerdotes. Alternativamente, podría seguir los ámbitos de la vida en los que el rito despliega su función: nacimiento, iniciación y muerte, caza y cosecha, hambre y epidemia, guerra y victoria. Pero el mismo repertorio de signos es empleado por grupos diferentes en situaciones diferentes. Por este motivo, las acciones rituales individuales, pero complejas, se analizarán aquí en primer lugar y la práctica griega se considerará en el marco de contextos más universales. Sólo entonces, y en conjunción con la rica elaboración mitológica, se puede presentar la interacción de religión y vida comunitaria entre los griegos.

3 F. Pfister, *RE s.v.* Kultus XI (1922), cols. 2107-2108; *GGR*, pp. 48-49, 68-71.
4 Muy coherente Pfister (véase *supra*); cfr. Frazer (véase Introducción I, n. 15); L. Deubner, *Magie und Religion*, 1922. Una propuesta en Otto (2), pp. 11-45; cfr. asimismo M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966, pp. 18-28. Bibliografía sobre el problema en Heiler, p. 26.

1. «Practicar lo sagrado»: el sacrificio de animales

1.1. Descripción e interpretación

La esencia del «acto sagrado», que por ello se define a menudo como «acción», como «sagrado» o «hacer algo sagrado», es entre los griegos un proceso sencillo y nada prodigioso: el sacrificio y consumo de un animal doméstico «para» un dios[1]. El animal de sacrificio más noble es la vaca, especialmente el toro; el más común es la oveja, después la cabra y el cerdo; el más barato es el lechón. El sacrificio de aves de corral[2] es también común, pero otras aves[3], como ocas o palomas, por no hablar de los peces[4], son la excepción.

El sacrificio es una celebración festiva para una comunidad. Se marca el contraste con la vida cotidiana: los participantes se bañan, se visten con ropa limpia y se adornan, en particular, llevan una guirnalda tejida con ramitas en la cabeza[5], un uso que no aparece aún en Homero. El animal escogido debe ser perfecto, también se le adorna con cintas, se le doran los cuernos. Una procesión acompaña al animal al altar. Generalmente todos esperan que el animal vaya al sacrificio de buen grado, más bien «voluntariamente»; algunas leyendas edificantes narran cómo los animales marchaban al sacrificio por propia iniciativa cuando había llegado el momento[6]. Una virgen inocente al frente de la procesión lleva sobre la cabeza la cesta sacrificial, en la que se encuentra escondido el cuchillo para el sacrificio bajo granos de cebada y tortas. También se lleva un recipiente con agua y a menudo un incensario; acompañan asimismo la procesión uno o varios músicos, normalmente un o una flautista. La meta es el altar de piedra o el montón de cenizas «colocado» o «erigido» en tiempos antiguos[7]. Sólo allí se puede y se debe derramar sangre.

1 Stengel, 1910; Eitrem, 1915; *KA*, pp. 105-124; L. Ziehen, *RE* XVIII (1939), cols. 579-627; *GGR*, pp. 142-151; E. Forster, *Die antiken Ansichten über das Opferwesen*, tesis doctoral, Innsbruck, 1952; Casabona, 1966; decisivo Meuli, 1946 = Meuli, 1975, pp. 907-1021, al que sigue Burkert, *GRBS* 7 (1966), pp. 102-113; *HN*, en particular pp. 8-20; M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice*, 1979 (bibliografía; trad. ital.: *La cucina del sacrificio in terra greca*, 1982).

2 Sacrificios de gallos sobre todo para Dioniso, Core, Hermes, Asclepio, cfr. Matz, *Dionysiake Telete* (Abh. Mainz nº 15), 1963, pp. 44-52; escaso material antiguo en I. Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer*, 1914.

3 Cfr. Desborough (2), p. 254 (Mesenia); *AA* (1938), pp. 534-538 (relieve de Egina); *Pap. Oxy.* nº 2465, fr. 2, 1, 16 (Alejandría, s. III); Ov. *Fast.* 1, 451-454. Sacrificios de pájaros en ambiente semítico: Porph. *De abst.* 1, 25; sacrificio de ocas a Isis: Paus. 10, 32, 16.

4 Sacrificios de pescado a Hécate: Apollod. *FGrHist* 244 F 109; sacrificios de atunes a Posidón: Antígono de Caristo en Ath. 297e (= fr. 56 A Dorandi); sacrificios de anguilas entre los beocios como curiosidad: Agatárquides en Ath. 297d = *FHG* fr. 1 (III, p. 192); cfr. *HN*, pp. 227-235.

5 J. Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, 1913; L. Deubner, *ARW* 30 (1933), pp. 70-104 = *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde*, 1982, pp. 389-423; K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, 1940; M. Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, 1982. La corona en el sacrificio como antítesis al rito fúnebre: anécdota de Jenofonte, al enterarse de la muerte de su hijo, en Plut. *Cons. ad Apoll.* 119A, Diog. Laert, 2, 54. Un sacrificio sin corona exige una explicación especial, Apollod. 3, 120 sobre el culto de las Gracias en Paros.

6 *GRBS* 7 (1966), p. 107, n. 43. Víctimas «perfectas»: leyes de Solón en Poll. 1, 29 (= *Solone, Testimonianze sulla vita e l'opera*, ed. de A. Martina, 1968, nº 475); Arist. fr. 101 Rose.

7 Véase I 4, n. 51.

Una vez que la procesión ha llegado al lugar sagrado, se traza un círculo que incluye el lugar del sacrificio, el animal y los participantes: la cesta sacrificial y el recipiente con el agua se llevan en círculo alrededor de todos y se delimita de este modo lo «sagrado» y lo profano. Todos están «en torno al altar». Como primera acción colectiva, se vierte agua de la jarra sobre las manos de cada participante por turnos: éste es el «comienzo» *(árchesthai)*. También se rocía el animal con agua, esto provoca que sacuda la cabeza, lo que es interpretado como señal de asentimiento. El dios de Delfos a través del oráculo declaró:

> Aquel que voluntariamente asiente con la cabeza durante el lavado de manos, yo digo que podrás sacrificarlo legítimamente[8].

A un toro se le da agua para beber: así también inclina la cabeza.

Cada uno de los participantes coge un puñado de granos de cebada *(oulaí, oulochýtai)* de la cesta sacrificial. Se hace el silencio. El que celebra el sacrificio, con los brazos levantados hacia el cielo, recita una oración, una invocación, un deseo y un voto, con palabras sonoras y ceremoniosas. Entonces, como confirmación, todos echan sus granos de cebada sobre el altar y el animal que va a ser sacrificado; en algunos ritos se tiran piedras[9]. Esta acción, junto con el lavado de manos, también se llama «comienzo» *(katárchesthai)*.

El cuchillo sacrificial de la cesta se descubre entonces. El que celebra el sacrificio coge el cuchillo y, escondiendo el arma, se acerca a la víctima: corta algunos pelos de su frente y los arroja al fuego. Este sacrificio de pelo[10] es por última vez un «comienzo» *(apárchesthai)*. Aún no se ha derramado sangre, pero la víctima ya no está intacta.

Ahora es el momento del sacrificio. A los animales más pequeños los levantan por encima del altar y les cortan el cuello. Una vaca es abatida con un golpe de hacha y entonces se le abre la arteria del cuello. La sangre se recoge en un recipiente y se esparce sobre el altar y por los laterales: manchar el altar con sangre *(haimássein)* es un deber piadoso. Cuando se asesta el golpe fatal, las mujeres deben gritar en tonos agudos y estridentes: «la costumbre griega del grito que acompaña al sacrificio»[11] marca el clímax emocional. La vida grita por encima de la muerte.

El animal es despellejado y descuartizado; los órganos internos, especialmente el corazón y el hígado *(splánchna)*, se asan los primeros en el fuego del altar. Ocasionalmente el corazón se arranca del cuerpo cuando todavía late, antes que ninguna otra cosa[12]. Probar las vísceras inmediatamente es el privilegio y el deber del círculo más íntimo, más restringido de «participantes». Después se «consagran» los restos no comestibles: se disponen los huesos en la pira preparada en el altar «en el orden debido»[13]. En Homero los «principios» de todos los miembros del animal, pequeños trozos de carne, se colocan también en la pira: la criatura desmembrada se

8 Porph. *De abst.* 2, 9; *HN*, p. 11, n. 13. Sobre la cesta sacrificial: *RE* Suppl. IV (1924), cols. 870-875; J. Schelp, *Das Kanoun, der griechische Opferkorb*, 1975.

9 *HN*, p. 12, n. 16.

10 Eitrem, pp. 344-372; *HN*, p. 12.

11 Aesch. *Sept.* 269; *HN*, p. 12, n. 19. Véase I 4, n. 51.

12 *HN*, p. 13, n. 22.

13 *Euthetísas* Hes. *Theog.* 541; p. 13, n. 24.

reconstruye así simbólicamente[14]. Los textos tardíos y también las pinturas ponen el énfasis en los huesos pélvicos y el rabo; en la fórmula homérica, son los «huesos del muslo» los que se queman. También se queman ofrendas de comida, tortas y gachas en pequeñas cantidades; sobre todo, el sacrificador vierte vino sobre el fuego, y así el alcohol arde. Una vez que se han comido las *splánchna* y el fuego se ha apagado, comienza la preparación del verdadero banquete de carne: el asado y la cocción, que tiene generalmente un carácter profano. A menudo se prohíbe llevarse la carne a casa: toda ella debe ser consumida dentro del santuario[15]. La piel le corresponde al santuario o al sacerdote.

El rito del sacrificio de animales varía en los detalles según la «costumbre ancestral» local, pero la estructura fundamental es idéntica y clara: el sacrificio de animales es una muerte ritualizada seguida de un banquete de carne. El rito, como signo de lo «sagrado», es en suma la preparación, el «comienzo», por un lado, y la posterior reordenación, por otro; sacralización y desacralización en torno a un centro, representado por el acto de dar muerte[16], llevado a cabo con armas, sangre, fuego y un griterío estridente.

Tan pronto como la reflexión entre los griegos empezó a manifestarse por medio de la palabra, el requerimiento piadoso asociado a este «acto sagrado» se volvió ambivalente. Un sacrificio de este tipo se realiza «para» un dios, pero el dios evidentemente no recibe nada: la carne buena sirve enteramente para la celebración festiva de los «participantes». Se sabe que el sacrificio crea una relación entre quien lo realiza y el dios; los poetas narran cómo el dios recuerda el sacrificio con agrado o cómo se enfurece peligrosamente si no se realiza[17]. Pero lo que llega al cielo es sólo el vapor graso que sube con el humo; imaginar qué podrían hacer los dioses con él resulta casi una farsa. En el fondo, el rito no se adecua a la mitología antropomórfica de los dioses. «Cuando dioses y hombres mortales se separaron», cuenta Hesíodo, «se creó el sacrificio»[18]: allí, los dioses, inmortales, no tocados por la muerte, los celestiales a quienes se dirige la llama sacrificial; aquí, los hombres, mortales, dependientes de la comida, que matan. Bien es verdad que la narración de Hesíodo explica la división de las porciones entre dioses y hombres sólo como el fruto de un engaño. En esta «separación», en el primer sacrificio, Prometeo, el ambivalente amigo del hombre, puso a un lado la carne y las grasientas vísceras del toro sacrificado y las cubrió con la piel y el estómago; al otro lado escondió los blancos huesos en la grasa brillante. En nombre de los dioses Zeus eligió esta última parte, intencionadamente, como Hesíodo pone de relieve; una versión anterior habría dicho que el padre de los dioses fue engañado[19]. En cualquier caso, los comentarios mordaces sobre la quema de los huesos y la hiel «para los dioses» formarán posterior-

14 Meuli (1), pp. 218, 256, 262.

15 Fórmula *ou phorá*; ejemplos: *GRBS* 7 (1966), p. 103, n. 36; *LSS* 88; 94.

16 «Sacralisation»/«désacralisation» son conceptos fundamentales en H. Hubert y H. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique* 2 (1898), pp. 29-138 = M. Mauss, *Oeuvres*, I, 1968, pp. 193-307.

17 Por ejemplo, Hom. *Il*. 1, 40; 22, 170; *Od*. 1, 66; *Il*. 9, 534-537; *HN*, pp. 8 s.

18 Hes. *Theog*. 535; Vernant, p. 146. Cfr. además A. Thomsen, «Der Trug des Prometheus», *ARW* 12 (1909), pp. 460-490; J. Rudhardt, *MH* 27 (1970), pp. 1-5; Vernant, pp. 177-194. [A. Bernabé, *Isimu* 7 (2004), pp. 63-76]; *Euthetísas* Hes. *Theog*. 541; *HN*, p. 13, n. 24.

19 West (1), p. 321; F. Wehrli, *Theoria und Humanitas*, 1972, pp. 50-55.

mente parte del repertorio habitual de la comedia[20]: ¿puede ser un sacrificio aquello que no es una ofrenda?

La tragedia griega[21] rodea sus propias escenas de violencia terrible y destrucción necesaria con las metáforas del sacrificio de animales casi como un acompañamiento habitual y frecuentemente describe y representa escenas de sacrificio. Sin duda, tanto el poeta como el público experimentaron lo que Walter F. Otto llamó el «violento drama del animal sangrando hasta la muerte, ... la expresión de un estado de ánimo cuya grandeza sólo es comparable con las obras de arte más excelsas»[22]. El *shock* de los terrores de la muerte presentes en la sangre caliente que brota produce un impacto directo. No se trata de una dolorosa escena secundaria sino del centro en que convergen todas las miradas. No obstante, en la posterior fiesta, el encuentro con la muerte se transforma en afirmación y disfrute de la vida.

Históricamente, este ritual del banquete sacrificial puede remontarse a la situación del hombre antes del descubrimiento de la agricultura[23]: la caza, especialmente la caza mayor de reses y caballos, era la tarea principal de los hombres y la fuente de alimento esencial para la familia. Matar para comer era un imperativo irrevocable, sin embargo, el acto cruento debía de ir siempre acompañado de un doble peligro y un doble miedo: que el arma pudiera volverse contra otro cazador y que la muerte de la presa pudiera señalar un final sin futuro, mientras que el hombre siempre debía comer y por tanto debía cazar. Algunos elementos importantes de los ritos anteriores y posteriores al sacrificio pueden por tanto remontarse a las costumbres de caza, en particular, colocar los huesos en el suelo, especialmente los fémures, levantar el cráneo y extender la piel: intentos de reconstruir el animal muerto, al menos su contorno; lo que Karl Meuli[24] llamó la «comedia de la inocencia»; la ficticia voluntad de ser sacrificada de la víctima, puede verse también en este contexto. En el rito del sacrificio, por supuesto, estas costumbres están estrechamente entretejidas con las formas específicas de cría de animales de los campesinos del Neolítico. El hecho de que el animal doméstico, una posesión y un compañero, deba ser sin embargo sacrificado y comido crea nuevos conflictos y miedos que se resuelven en el rito: el animal es «consagrado», sustraído de la vida cotidiana y sometido a una voluntad ajena; frecuentemente es «dejado en libertad»[25], devuelto a su estado de animal salvaje. Los frutos de la agricultura, el grano y el vino, se incorporan también a la ceremonia, como principio y final, casi marcando los límites de la «vida domesticada»[26], en medio de los cuales irrumpe la muerte, desde un abismo atávico, cuando los frutos de la agricultura más antigua, los granos de cebada, se transforman en proyectiles simbólicos.

Por muy difícil que pueda resultar para la reflexión mitológica e intelectual comprender cómo tal sacrificio afecta al dios, lo que éste significa para los hombres es

20 *HN*, p. 13, n. 24; p. 14, n. 30.
21 *GRBS* 7 (1966), en particular pp. 113-121; J. P. Guépin, *The tragic paradox. Myth and ritual in Greek tragedy*, 1968.
22 Otto (2), p. 23.
23 Meuli (2); *HN*, *passim*, en particular pp. 20-31.
24 Meuli (1), en particular pp. 224-252.
25 *HN*, p. 23.
26 Así para el sacrificio en Eleusis se toman las *oulaí* de la llanura de Raro, donde, según el mito, crecieron los primeros cereales, Paus. 1, 38, 6.

siempre bastante claro: comunidad (*koinonía*)[27]. La pertenencia a la comunidad se marca con el «lavado de manos», el situarse en círculo y el lanzamiento colectivo de cereales; una relación aún más estrecha se forja a través de la «degustación de los *splánchna*». Desde un punto de vista psicológico y etiológico, son la agresión representada en comunidad y la «culpa» compartida las que crean solidaridad. El círculo de los «participantes» se ha cerrado para los de fuera; al hacerlo, los participantes asumen papeles muy diferentes en la «acción» comunitaria. Primero deben «llevar» la cesta, el jarro de agua, el incensario y las antorchas y «conducir» a los animales; después siguen los niveles del «comienzo», la oración, el sacrificio, la desolladura y el desmembramiento; a continuación tienen lugar el cocinado primero de los *splánchna* y después del resto de la carne, seguido de la libación de vino y finalmente la distribución de la carne. Muchachos y muchachas, hombres y mujeres, todos tienen su lugar y su tarea. Uno es el sacrificador, el sacerdote, que dirige la ceremonia, reza, degusta y hace libaciones; en su temeroso respeto hacia lo divino, también demuestra su propio poder, un poder que, aunque en realidad sólo produce muerte, parece *e contrario* abarcar también la vida. El orden de la vida, un orden social, se constituye en el sacrificio mediante actos irrevocables; «religión» y existencia cotidiana se entremezclan de una forma tan completa que cada comunidad, cada orden, deben ser instituidos a través de un sacrificio.

1.2. Ritos cruentos

El poder de la sangre en la creencia y en la superstición ha sido a menudo objeto de discusiones etnográficas[28]. Entre los griegos, lo más sorprendente es una cierta reticencia hacia la magia de la sangre; no hay huellas de un tabú universal de la sangre, como en la ley de los judíos[29]. El sacrificio de animales consiste en el derramamiento de sangre y que los altares se llenen de sangre (*haimássesthai*) es una característica del acto del sacrificio en sí[30]. En las pinturas de los vasos, los laterales encalados de los altares se muestran siempre salpicados de sangre como testimonio de la ceremonia sagrada. Se dice que un altar de Dídima había sido hecho con la sangre de las víctimas[31]. Significativamente, las víctimas que eran gratas a los dioses son animales de sangre caliente, sobre todo grandes mamíferos; los peces, a pesar de ser mucho más importantes para el sustento diario, raramente son sacrificados (v. nota 4). Lo que cuenta es el fluir de la sangre caliente que despierta temor e inquietud. Los sacrificios incruentos son descritos con un énfasis especial como «puros» (*hagnà thýmata*)[32]. El sacrificador, sin embargo, en cierto sentido no es «impuro», sino que goza de un estatus «sagrado» excepcional, conforme al orden divino que legitima y

27 «¿Qué sacrificio puede ser grato a los dioses sin los comensales?», Dio Chrys. *Or.* 3, 97. Se invitan también eventuales huéspedes no previstos: Hom. *Od.* 3, 1ss.

28 H. L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, ⁷1900; H. Tegnaeus, *Blood-brothers*, 1951; J. H. Waszink, *RAC* II (1954), cols. 459-473; *GGR*, pp. 150s.

29 Una morcilla de sangre completamente profana se encuentra ya en Homero, *Od.* 20, 25-27.

30 Aesch. *Sept.* 275; Theocr. *Epigr.* 1; Porph. *De abst.* 1, 25; Stengel, pp. 18 s.

31 Paus. 5, 13, 11; *GGR*, p. 87; probablemente mezclada con otros restos de sacrificios, fundamentalmente sobre el modelo del altar de cenizas (véase I 4, n. 51).

32 Véase V 4, n. 26.

exige el derramamiento de sangre en el lugar sagrado. Por este motivo, no se puede herir ni matar a un hombre que se siente sobre o junto a un altar; ello representaría una perversión de lo sagrado que precipitaría a la ruina a la ciudad entera[33]. El poder protector, de asilo, del altar está en relación polar con el derramamiento de sangre; el derramamiento de sangre humana constituye el extremo opuesto, aunque muy similar, del acto piadoso.

En algunos cultos se derrama sangre humana; tal práctica tenía para los griegos un origen «bárbaro». Se menciona en particular como patrocinadora de tales ritos la imagen de la Ártemis Táurica, que presidía los sacrificios humanos en Cólquide y que fue posteriormente llevada a Grecia por Orestes junto con Ifigenia. Se decía que debía ser custodiada en Halas Arafénides en el Ática, donde durante el sacrificio a Ártemis Tauropólo, se le cortaba el cuello a un hombre con un cuchillo[34], o en Ortia en Esparta, donde los efebos eran flagelados junto al altar[35].

Hay ritos sacrificiales en los que el derramamiento de sangre parece ser un fin en sí mismo y no el preludio de un banquete; son «sacrificios de sangre» en sentido estricto, *sphágia*[36]. Tienen lugar sobre todo en dos situaciones extremas: antes de la batalla y durante el enterramiento de los muertos; el otro contexto en el que se producen es en las «purificaciones». Antes de la batalla, los espartanos sacrifican una cabra en honor de Ártemis *Agrotéra*[37]; sin embargo, habitualmente los testimonios no mencionan a ningún dios, sino sólo el hecho de que en el campo de batalla, al avistar al enemigo, el general o los adivinos que acompañan al ejército cortan el cuello de animales, así que se llevan rebaños completos para tal propósito. A partir de ciertas señales en las vísceras de las víctimas, los adivinos determinan las posibilidades de éxito en la batalla. El sacrificio del animal inocente y dócil es una anticipación premonitoria de la batalla y sus imprevisibles peligros; es un «comienzo». Se dice que en la batalla de Salamina fueron sacrificados prisioneros persas en lugar de animales[38]. En el mito encontramos muchas variantes del —supuestamente voluntario— sacrificio de vírgenes antes de la batalla; Ifigenia en Áulide[39] puede también incluirse dentro de este grupo. En los *Siete contra Tebas* de Esquilo, la amenazadora anticipación del derramamiento de sangre se presenta en forma de juramento: ante las murallas de Tebas, los «Siete» sacrifican un toro «en un escudo ribeteado de negro» tocan «con las manos la sangre del toro» y juran «por Ares, Enio y el sangriento Terror sediento de sangre» vencer o morir[40]. De no ser así, los ritos de

33 Conocidísimo fue el «sacrilegio ciloniano» en Atenas, en el año 636 o 632, que proyectó su sombra durante doscientos años; véase II 4, n. 18. Cfr. S. Schlesinger, *Die griechische Asylie*, tesis doctoral, Giessen, 1933; *GGR*, pp. 77s.

34 Eur. *Iph. Taur.* 1450-1461.

35 Paus. 3, 16, 9; sólo las fuentes más tardías subrayan que debe manar la sangre; véase III 2.6, n. 32; V 3.4, n. 18.

36 Stengel, pp. 92-102; Ziehen, *RE* III A (1929), cols. 1669-1679; Casabona, pp. 180-193; S. Eitrem, «Mantis und sphágia», *Symbolae Osloentes* 18 (1938), pp. 9-30.Véase V 4, n. 26.

37 Xen. *Lac. pol.* 13, 8; *Hell*, 4, 2, 20; Plut. *Lyc.* 22, 2; en general Pritchett, pp. 83-90.

38 Phainias, fr. 25 Wehrli = Plut. *Them.* 13; A. Henrichs, en *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens Fondation Hardt 27, 1981, pp. 208-224.

39 Véase *HN*, pp. 77s.

40 Aesch. *Sept.* 42-48; un sacrificio del juramento similar: Xen. *Anab.* 2, 2, 9; sobre los sacrificios del juramento véase V 3.2.

hermandad de sangre y el beber sangre en comunidad se atribuyen generalmente a bárbaros o, si no, a grupos extremos al margen de la sociedad[41].

En los ritos fúnebres se sacrifican animales y se queman en la pira funeraria. En la pira funeraria de Patroclo, Aquiles sacrifica muchas ovejas y vacas, cuatro caballos, dos perros y doce prisioneros troyanos[42]. Este proceder puede entenderse como un arrebato de impotencia y de cólera: «si tú estás muerto, los demás no deberían vivir»[43]. Sin embargo cuando se cuenta que «en torno al cadáver fluía la sangre recogida en cuencos», queda claro que la intención es que la sangre llegue al muerto de alguna manera, para devolverle la vida y el color; el rojo se usa en los enterramientos ya en el paleolítico[44].

Tales sacrificios se repiten también varias veces en honor del difunto. En estas ocasiones no se erige un altar, sino que se excava una fosa en el terreno *(bóthros)*[45], en la que se vierte la sangre. La creencia que subyace es que la sangre que fluye hacia abajo, llega a los muertos, que se alimentan de ella[46]: es la «saciedad de sangre», *(haimakouría)*. En el texto literario más antiguo y modélico que describe este tipo de sacrificio funerario, éste se convierte en una invocación del muerto: Odiseo, siguiendo las indicaciones de la hechicera Circe, excava una fosa cuadrada *(bóthros)* en el límite del mundo y, después de una triple libación y de una oración a Hades y Perséfone, sacrifica un carnero y una oveja negra haciendo que la sangre se vierta en la fosa; acto seguido las almas *(psychaí)* se reúnen para beber la sangre y para despertar brevemente su consciencia. Los animales sacrificados son después quemados junto a la fosa[47].

1.3. Ritos del fuego

El fuego es uno de los fundamentos de la vida civilizada. Es la forma más primitiva de protegerse de las fieras y por tanto también de los malos espíritus. Da luz y calor y, sin embargo, es siempre doloroso y peligroso, el prototipo de la destrucción: lo que antes era grande, fijo y sólido se disuelve en humo y cenizas. La multiforme fascinación por el fuego está presente casi en cada uno de los actos cultuales griegos. Los sacrificios sin fuego son excepciones raras e intencionales[48] y, a la inversa, raramente hay fuego sin sacrificio; el «hogar», *Hestia*, es también una diosa[49]. Una forma antigua de templo es la «casa con hogar»; los templos antiguos de Dreros y

41 Hdt. 1, 74,6; 4, 70; Plat. *Critias* 120a, sobre lo cual véase H. Herter, *Rhein. Mus.* 109 (1966), pp. 245-255.
42 *Il.* 23, 166-176.
43 Meuli (1), pp. 201-207 y «Entstehung und Sinn der Trauersitten», *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 43 (1946), pp. 106-108; *HN*, pp. 64 s.
44 *Il.* 23, 34; sobre el uso del ocre en las inhumaciones véase Müller-Karpe I, pp. 232-235.
45 *KA*, pp. 16 s.; Herrmann (1), pp. 71-82.
46 Véase IV 1, n. 42.
47 *Od.* 10, 517-537; 11, 23-50.
48 *KA*, p. 102; sacrificio nocturno de los *hipparchoí* beocios, Plu. *De gen. Socr.* 578B; *HN*, p. 210; sacrificios en Lemnos durante el período de purificación, véase n. 57; en las Tesmoforias, véase V 2.5. Aesch. *Sept.* 42-48; un sacrificio del juramento similar: Xen. *Anab.* 2, 2, 9; sobre los sacrificios del juramento véase V 3.2.
49 Véase III 3.1, n. 2.

Prinias en Creta pertenecen a este tipo, al igual que el templo de Apolo en Delfos, que siempre tuvo su *hestía* en su interior[50]. En otros casos el altar se encuentra normalmente al aire libre, frente a la entrada del templo; en virtud de su función, el altar es el preeminente lugar del fuego, el «hogar de los dioses»[51]. Sólo en el culto de Dioniso se hace referencia a prodigios del fuego[52]; pero el repentino encenderse de la llama del fuego del altar es interpretado como signo de la presencia divina[53], lo que da también una especial importancia a las libaciones de aceite y vino vertidas sobre el altar.

De la misma manera que en la casa el fuego del hogar no puede apagarse, así también en muchos templos se mantiene encendido un fuego permanente: el más notable es el del templo de Apolo en Delfos, pero también los hay en el templo de Apolo *Lýkios* en Argos y en el de Apolo *Kárneios* en Cirene[54]. Como una forma de perfeccionamiento técnico, la lámpara permanentemente encendida sustituye al fuego en el templo de Atenea Políade en Atenas, y también en el de Hera en Argos y en el culto de Asclepio. Un fuego de este tipo es la encarnación de la continuidad del santuario y de la comunidad; la lámpara de Atenea se apagó poco antes de que Sila tomara y destruyera Atenas[55]. Pero con el extinguirse y el reavivarse del fuego, se puede ofrecer una imponente representación de la secuencia fin, «purificación» y nuevo comienzo. En Argos, el hogar de la casa en la que alguien ha muerto se apaga y, después del prescrito período de luto, se trae nuevo fuego del hogar de la comunidad y el fuego doméstico se enciende de nuevo con un sacrificio[56]. La isla de Lemnos

> se purifica en un determinado período del año y el fuego en la isla se apaga durante nueve días. Un barco que lleva una delegación festiva va a traer fuego de Delos. Una vez que el barco ha llegado y han distribuido el fuego para todas las demás necesidades de la vida y especialmente para los artesanos que dependen del fuego, dicen «a partir de ahora empieza una nueva vida para ellos»[57].

Después de la batalla de Platea, los griegos decidieron todos juntos ir a traer fuego nuevo de Delfos; después los atenienses, basándose en ciertas señales, enviaron repetidas veces una misión «pítica» a Delfos para traer fuego a Atenas en un caldero con trébede[58].

Los altares que están al aire libre no albergan un fuego perenne; se encienden en una imponente ceremonia en el transcurso de la fiesta. En Olimpia, el vencedor de la carrera en el estadio tiene el derecho de subir al altar al que el estadio está orien-

50 Véase II 5, nn. 61-63, cfr. I 4, n. 16; III 3.1, n. 5.
51 Aesch. *Sept.* 275.
52 Ps. Arist. *Mir.* 842 a 15-24; Eur. *Bacch.* 758; Lib. 39, 13, 12.
53 Plut. *Them.* 13, véase n. 38. Sobre las libaciones de vino, véase Theophr. *De igne* 67 Wimmer.
54 L. M. R. Simons, *Flamma aeterna*, 1949; Delfos: Plut. *De E* 385C, *Numa* 9-12, *Aristid.* 20; Paus. 10, 24, 4, cfr. Aesch. *Cho.* 1037; *SIG* 826 C 14. Argos: Paus. 2, 19, 5; Cirene: Callim. *Hymn.* 2, 83 s.
55 Plut. *Numa* 9, 11, cfr. *HN*, pp. 170 s.; Argos: Paus. 2, 17, 7; Asclepio: *IG* IV I² 742 = *LSS* 25.
56 Plut. *Quaest. Gr.* 296F; véase II 4, n. 46; IV I.
57 Philostr. *Her.* 53, 5-7 de Lannoy, cfr. Burkert, *CQ* 20 (1970), pp. 1-16; *HN*, pp. 212-218.
58 Plut. *Aristid.* 20, 4-8; fuentes principales sobre la *Pythaís*: Strab. 9, 404; *SIG* 296 s.; 696-699; 711; G. Colin, *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*, 1905; A. Boethius, *Die Pythais*, tesis doct., Uppsala, 1918; Ch. Gülke, *Mythos und Zeitgeschichte bei Aischylos*, 1969, pp. 43-67; S. V. Tracy, *BCH* 99 (1975), pp. 185-218.

tado, donde están preparadas las porciones «consagradas» de las víctimas sacrificiales[59], y encender el fuego. En las Panateneas, se lleva el fuego en una carrera con antorchas desde el bosque de Academo, a través del mercado, hasta el altar de la diosa en la Acrópolis[60]. Los argivos traen del lejano santuario de Ártemis *Pyronía*[61] el fuego para sus celebraciones en Lerna. Las procesiones nocturnas con antorchas[62] están entre las costumbres más primitivas y nunca dejan de impresionar. Sobre todo tienen lugar en las fiestas de Dioniso.

Nada da una impronta tan característica e inconfundible a una determinada situación como un perfume distintivo; el fuego habla no sólo al ojo, al oído y al tacto, sino también al sentido del olfato. Lo sagrado se experimenta como una atmósfera de perfume divino, lo que sin duda se tenía siempre en cuenta a la hora de la selección de las maderas y las ramas para el fuego sagrado. En una fórmula homérica, los dioses tienen ya sus «altares perfumados»[63]. También en Homero se verifica la evolución del significado del antiguo verbo *thýein*, «(hacer) humear», que ahora designa comúnmente el acto de «sacrificar»[64]. No está claro qué es lo que echa Patroclo al fuego para los dioses, ni qué aconseja Hesíodo sahumar por la mañana y por la tarde como ofrenda[65]. En cualquier caso, la importación de sustancias especiales para sahumar, sobre todo incienso y mirra, comenzó como muy tarde en torno a 700; éstas llegaban a Grecia del sur de Arabia a través de intermediarios fenicios y en griego conservan sus nombres semíticos. Con el comercio debe de haberse difundido también la práctica del culto[66]. El tipo de incensario utilizado, el *thymiatérion*, es de origen babilonio-asirio y probablemente llegó a Grecia y a los etruscos a través de Chipre. Las ofrendas de incienso y los altares están particularmente asociados al culto de Afrodita y Adonis; en efecto, el incienso se menciona por primera vez en el poema de Safo[67] que invoca la epifanía de la diosa Afrodita en su bosque de manzanos y rosas entre ramas trémulas y altares de incienso. El uso de incienso se vuelve posteriormente habitual en todas partes; esparcir un gránulo de incienso en las llamas es el acto de ofrenda sacrificial más difundido y más simple y también el más barato.

59 Philostr. *De gymn.* 5; *HN*, p. 112.
60 *HN*, p. 175. Sobre las carreras con antorchas: Jüthner, *RE* XII (1924), cols. 569-577; sobre los vasos: Metzger, pp. 70 s.
61 Paus. 8, 15, 9.
62 M. Vassits, *Die Fackel in Kultus und Kunst der Griechen*, tesis doctoral, Múnich, 1900; *RE* VI (1909), cols. 1945-1953.
63 *Il.* 8, 48; 23, 148; *Od.* 8, 363; cfr. Hes. *Theog.* 557.
64 En la *Ilíada* sólo 9, 219 s.; luego *Od.* 14, 446; 15, 222, cfr. 260 s.; un adivino como *thyoskóos* (véase II 8, n. 30): *Il.* 24, 221; *Od.* 21, 145; 22, 318; 321. *Thysía* «sacrificio» por primera vez en *Hymn. Dem.* 268; 312; cfr. Stengel, pp. 4-6; Casabona, pp. 69-72; *tu-we-ta* en micénico es probablemente profano [«perfumista» o antropónimo, cfr. F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, II, 1993, *s.v.*], véase I 3.6, n. 30.
65 *Il.* 9, 220; Hes. *Op.* 338; *thýein* de cebada *Hymn. Apoll.* 491; 509.
66 H. v. Fritze, *Die Rauchopfer bei den Griechen*, tesis doct., Berlín, 1894; F. Pfister, *RE* I A *s.v. Rauchopfer* (1914), cols. 267-286; M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 1972, pp. 71-76 [trad. esp.: *Los jardines de Adonis*, 1983]; sobre el *thymiatérion*: H. Wiegand, *Bonner Jahrbücher* 122 (1912), pp. 1-97; *RE* VI A (1936), cols. 706-714; *EAA* IV (1961), pp. 126-130; C. Zacagnino, *Il Thymiaterion nel mondo greco. Analisi delle fonti, tipologia, impieghi*, 1998. «Incienso» *líbanon, libanotós*, hebreo *lebona*; mirra *mýrrha*, hebreo *mur*, E. Masson, *Recherches sur les plus vieux emprunt sémitiques en grec*, 1967, pp. 53-56; W. W. Müller, *Glotta* 52 (1974), pp. 53-59.
67 Fr. 2 Voigt; incienso y mirra fr. 44, 30 Voigt [trad. esp.: H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, 1994, fr. 83 y 55].

Las fiestas que se definen en su conjunto por el poder destructivo del fuego son muy costosas. La descripción más detallada de una fiesta de este tipo es la que da Pausanias de una fiesta que se remonta a época imperial, la de Lafria en Patras[68]:

> Alrededor del altar colocan en círculo leños de madera aún verde, cada uno de ellos de hasta dieciséis codos de largo; dentro, sobre el altar, están los leños más secos. En la época de la fiesta construyen una subida más suave al altar apilando tierra sobre sus escalones. [...] Echan vivos al altar pájaros comestibles y todo tipo de víctimas y además jabalíes, ciervos y gacelas; algunos echan incluso lobeznos y oseznos y otros incluso bestias salvajes ya crecidas. También colocan en el altar frutos de árboles cultivados y entonces prenden fuego a los leños. Entonces vi un oso y otros animales empujando con fuerza hacia fuera con el primer ataque del fuego, algunos incluso escapaban gracias a su fuerza; pero los que los habían echado al fuego los conducían de nuevo a la pira.

El santuario se convierte en un anfiteatro. Pero el culto de Ártemis *Laphría* proviene de Calidón, donde existía el lugar de culto en época geométrica y fue erigido el santuario más antiguo en el siglo VII. El mito asociado a su culto es aún más antiguo; la *Ilíada* narra la irritación de Ártemis que llevó a la caza del jabalí de Calidón y, finalmente, a la muerte de Meleagro; según la versión original anterior a la *Ilíada*, murió cuando su madre Altea volvió a echar al fuego un leño que había sido sacado del fuego en el momento de su nacimiento[69]: un reflejo de un sacrificio a través de la destrucción por el fuego. Claramente relacionadas están las *Elaphebólia* de Ártemis en Hiámpolis y la fiesta de los Curetes en Mesene[70]. Otra fiesta de fuego con el sacrificio de un toro y competiciones[71] tenía lugar en el monte Eta en honor de Heracles. Se consideraba una conmemoración de la terrible autoinmolación de Heracles en ese mismo lugar, un mito que, sin duda, tomó importantes elementos del rito. En Tebas hay una fiesta nocturna paralela en la que «al ocaso de los rayos del sol, una llama que brota sin cesar pasa la noche en vela, coceando el cielo con su humareda aromada de grasa»[72]. Aquí son honrados los Alcidas, los «Hijos del Valeroso», identificados como los hijos de Heracles; se contaba entonces que su padre en un ataque de locura los había matado y quemado. En el monte Citerón junto a Platea, los beocios celebraban su fiesta de fuego quemando toscos ídolos con forma humana hechos de madera, los *daídala*, y se contaba la historia de la discusión de Hera con Zeus[73] y su reconciliación. Una y otra vez el sacrificio de un hombre o de un dios,

68 Paus. 7, 18, 11-13; *GF* pp. 218-221; sobre el conjunto, véase Nilsson *Op.* I, pp. 531s.; Meuli (1), pp. 209s.

69 *Il.* 9, 529-599; Phrynichos, fr. 6 (*TrGF* I, p. 75); Bacchyl. 5, 97-154; *PR* II, pp. 88-100; van der Kolf, *RE* XV (1931), cols. 446-478; I. Th. Kakridis, *Homeric Researches*, 1949, pp. 127-148; G. Arrigoni, «Atalanta e il cinghiale bianco», en VV.AA., *Scripta Philologa* I, 1977, pp. 9-18. Sobre el santuario: E. Dyggve-F. Poulsen, *Das Laphriuon, der Tempelbezirk von Kalydon*, Copenhague, 1948.

70 Hiámpolis: Paus. 10, 1, 6; Plut. *De mul. virt.* 244BD, *GF*, pp. 221-225; *GGR*, pp. 27s. Mesene: Paus. 4, 31, 9; *GF*, pp. 433s.

71 Excavación: *Deltion* 5 (1919), Anexo, pp. 25-33; Y. Béquignon, *La vallée du Spercheios*, 1937, pp. 204-226; Nilsson, *Op.* I, pp. 348-354; *GGR*, p. 87, n. 131; *GRBS* 7 (1966), p. 117; *pyrá*: Soph. *Phil.* 1432; sobre la fiesta: Schol. T *Il.* 22, 159 Erbse; sobre el mito, véase IV 5.1.

72 Pind. *Isthm.* 4, 67-74; Pherecyd. *FGrHist* 3 fr. 14; Apollod. 2, 72; *PR* II, pp. 627-632.

73 Véase I 3.3, n. 30; II 7, n. 93; III 2.2, n. 55.

insinuado en el rito y ejecutado en el mito, está detrás de las fiestas de fuego. Las hogueras de San Juan y de Navidad de la tradición popular europea no son por tanto el origen y la explicación de los ritos antiguos[74], que no están necesariamente relacionados con el curso del sol y el ritmo del año, sino que son más bien ramificaciones y reinterpretaciones de la misma raíz. Las posibles conexiones con los cultos en alturas minoicos y quizá incluso con las fiestas de fuego semíticas y anatolias deben considerarse, incluso aunque falten testimonios directos[75].

Los sacrificios de fuego, en los que se queman «completamente» animales o incluso hombres, los holocaustos, son característicos de la religión de los semitas occidentales, de los hebreos y los fenicios. Todavía se quemaban niños en Cartago en época histórica y en Jerusalén la quema diaria de dos corderos de un año en el templo se convirtió en el centro del servicio divino[76]. Los griegos admiraban esta entrega completa al dios[77], que contrastaba con su propia y cuestionable práctica sacrificial «prometeica». Entre los griegos, los holocaustos pertenecen principalmente al culto de los muertos, como se describen en la *Odisea*; corresponden a la cremación del cadáver y en ambos casos se habla de un «lugar del fuego» *(pyrá)*[78]. Por este motivo, la quema se considera característica de un tipo especial de sacrificios «ctónicos»[79], en contraste con la fiesta sacrificial «olímpica». Esta dicotomía, sin embargo, no encaja con los testimonios: hay banquetes sacrificiales en el culto de dioses que son explícitamente llamados «ctónicos»[80] y también en el culto de los muertos y especialmente en el de los héroes[81]; además, incluso si excluimos como casos especiales las grandes fiestas de fuego para Ártemis y Hera, hay holocaustos también para Zeus[82]. Lo que es más significativo es el hecho de que, por ejemplo para Zeus *Polieús*, se queme primero un cochinillo y después se mate un toro para el banquete sacrificial[83], una secuencia que es también muy familiar entre los semitas y que parece corresponder de una forma exagerada a la secuencia del sacrificio normal con la «quema de los huesos del muslo» seguida del banquete.

1.4. Animal y dios

Algunas teorías evolucionistas encuentran en el culto de los animales un antecedente muy atractivo y «más primitivo» de la creencia en dioses antropomórficos. Un mayor apoyo para esta perspectiva llegó en torno al cambio de siglo con el descubri-

74 «El antiguo *Jahresfeuer* paneuropeo» decía ya Nilsson, *GF*, p. 225, cfr. *GGR*, pp. 130-132; pero las competiciones en el Eta tenían lugar cada cuatro años y la fiesta de las *Daídala* a intervalos aún más prolongados.

75 Véase I 3.3, nn. 29 y 38-40.

76 Cartago: Diod. 20, 14, *The Oriental Institute Annual Report* (1978-1979), pp. 56-59; AT *Es* 29, 38-43; *Nm* 28, 1-8; Ringgren, p. 162, cfr. I 4, n. 45.

77 Teofrasto en Porph. *De abst.* 2, 26 = fr. 584A Fortenbaugh; cfr. Philo *Leg. ad Gaium* 356.

78 *Od.* 11, 31; véase n. 42; cfr. asimismo n. 71.

79 Rohde, pp. 148-152; Pfister, p. 477; *KA*, pp. 105, 124; Harrison (1), pp. 1-31.

80 Stengel, pp. 131-133; *KA*, pp. 124 s.

81 Nock II, pp. 575-602, véase IV 1, n. 25; IV 3.

82 Calendario de Erquia *LSCG* 18 Γ 20-21 para Zeus *Epopetés*, cfr. para *Épops* Δ 21, E 13.

83 En Cos *LSCG* 151 A 29-36; véase I 4, n. 46.

miento del malinterpretado «totemismo», que se vio como una forma original de religión en general. Por tanto se estaba dispuesto a descubrir detrás de los dioses de los griegos (y casi como sus precursores) animales venerados como dioses, dioses animales, y animales tótem[84]. Si ello significa que el dios se identifica con el animal que se le sacrifica, entonces el propio dios es sacrificado y comido. El contacto con la teología cristiana del sacrificio de la misa dio fuerza explosiva a estas reflexiones.

Sería muy oportuno distinguir –algo que se difumina en el concepto de «dios teriomórfico» y especialmente en el de «dios toro»– entre a) un dios llamado, descrito, representado y venerado como animal, b) un animal real venerado como un dios, c) símbolos y máscaras de animales en el culto y, finalmente, d) el animal consagrado destinado al sacrificio. El culto a los animales del tipo del culto egipcio de Apis es desconocido en Grecia. El culto a las serpientes es un caso excepcional[85]. El mito, por supuesto, juega con las metamorfosis animales. Posidón en forma de caballo engendra –con Deméter, que se ha transformado en yegua– a Arión, el caballo primordial y una hija misteriosa[86]. Zeus en forma de toro rapta a Europa de Tiro, la lleva a Creta y engendra con ella a Minos. Cuando se cuenta entonces cómo el toro sacrificial surgido del mar se unió a la esposa de Minos, Pasífae, y engendró al Minotauro[87], la identificación de progenitor divino y víctima sacrificial parece completa. Sin embargo, en el mito formulado en su totalidad, Minos y el Minotauro no se sitúan en absoluto en el mismo plano y mucho menos sus padres. Ío, la sacerdotisa de Hera en Argos, transformada en novilla, es custodiada por un guardián envuelto en una piel de toro llamado Argos, se queda embarazada de Zeus y es obligada por Hera a vagar por el mundo; aquí, las conexiones con los rebaños y los sacrificios de ganado en honor de Hera argiva[88] son evidentes. Sin embargo, los griegos evitan llamar a Zeus «toro» o a Hera «vaca» incluso metafóricamente, mientras que en Egipto o en Ugarit, se dirigían a los dioses de esta manera sin escrúpulos. La única denominación de este tipo se encuentra en la fórmula fija homérica «Hera, la señora de ojos de novilla», donde ya no es posible distinguir qué era metáfora y qué «creencia».

Dioniso es una excepción. En el canto cultual de Élide es invocado como un «toro, furioso con taurino pie»[89]. Con bastante frecuencia es retratado con cuernos de toro y en Cízico, tiene una imagen cultual tauromórfica. Hay también un mito que narra cómo fue sacrificado como un ternero y comido por las impías cria-

84 En particular Cook, S. Reinach y también Harrison y Cornford, cfr. Introducción I, nn. 16 y 21-23. Visser, pp. 13-16, 157-209. *Contra* C. Meuner, *Der Totemismus bei den Griechen*, tesis doctoral, Bonn, 1919; cfr. *GGR*, pp. 212-216; G. Arrigoni, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* S. III/14, 3 (1984), pp. 975-1019.

85 Sobre el problema del teriomorfismo de los egipcios véase S. Morenz, *Ägyptische Religion*, 1960, ²1977, pp. 20s. [trad. ital.: *La religione egizia*, 1983]; E. Hornung, *Studium Generale* 20 (1967), pp. 69-84; *Der Eine und die Vielen*, 1971, pp. 101-114; R. Merz, *Die numinose Mischgestalt*, 1978. Sobre la serpiente véase I 3.3, nn. 59-64; IV 2, nn. 3-5.

86 Véase III 2.3, nn. 34s.

87 *PR* II, pp. 352-364; véase I 3.2, n. 21.

88 *HN*, pp. 181-189; Cook III, pp. 630-641.

89 Plut. *Quaest. Gr.* 299B = *PMG* 871; Eur. *Bacch.* 1017s.; «dios-toro» *theòs taûros* en Tespias, *IG* VII 1787; *GGR*, p. 215, n. 2. Cízico: Ath. 476a. Con cuernos de toro: Soph. fr. 959 Radt, Stesimbrot. *FGrHist* 107 F 13, Ath. 476a, Horat. *Carm.* 2, 19, 30. Cook en su largo capítulo «Zeus como un toro» (III, pp. 605-655) sólo puede recoger una representación de un *Zeus ólbios* con cuernos (III, p. 629), una estela de época imperial de la zona de Cízico, sobre la cual cfr. *RE* IX A (1972), cols. 341s.

turas primigenias, los Titanes[89a]. En época clásica, sin embargo, este mito se oculta y se mantiene en secreto ya que es escasamente compatible con la imagen pública de lo divino.

En la iconografía, dios y animal están íntimamente asociados: el toro aparece con Zeus, el toro o el caballo con Posidón, el carnero o el macho cabrío con Hermes, el ciervo o el corzo con Apolo y Ártemis. La tradición iconográfica, sin embargo, tiene vida propia; en particular necesita diferenciar a los dioses por medio de atributos; el dios-toro y el dios-ciervo pueden remontarse a la tradición minorasiático-hitita[90]; la lechuza de Atenea, el águila de Zeus y el pavo real de Hera-Juno son poco más que animales heráldicos[91] para los griegos. En el mito, Hécuba es transformada en perro y acompaña a la diosa Hécate, sin duda una asociación de los nombres *Hekábe-Hekáte*; sin embargo, este perro se describe como un «objeto suntuoso» *(ágalma)* de la diosa[92], del que disfruta, de la misma manera que todos los dioses gozan con las figuras de animales expuestas en sus santuarios. Muchas de estas figuras representan a su vez las víctimas sacrificiales preferidas del dios: toros para Zeus y Posidón, ciervos y cabras para Ártemis y Apolo, carneros y machos cabríos para Hermes y palomas para Afrodita.

El sacrificio de animales es la realidad subyacente. En el sacrificio, se experimentan el poder y la presencia del «más fuerte», del dios. Siguiendo una costumbre que remonta a Çatal Hüyük y a una época aún más antigua[93], cuernos, especialmente cráneos de toro con cuernos, «bucranios», se erigen y se conservan en los santuarios; señalan el lugar del sacrificio tan elocuentemente como las manchas de sangre sobre el altar. El «altar de cuernos» de Ártemis en Delos, hecho de cuernos de cabra, era considerado como una de las maravillas del mundo. El testimonio más singular y directo del uso de máscaras de animales se encuentra también en el contexto del sacrificio: en algunos santuarios chipriotas se hacían máscaras para cubrir la cabeza con verdaderos cráneos de toro; también se han encontrado figuras de terracota que llevan estas máscaras de toro. Estas figuras no representan directamente a un dios toro, sino que son sacerdotes, como se deduce del mito de los «Cornudos» *(Kerástai)* que realizaban horribles sacrificios humanos[94]. El sacrificador se oculta, asemejándose a la víctima, y al mismo tiempo parece traer de nuevo a la vida a la criatura sacrificada previamente.

89a Nonn. *Dion.* 6, 197-205 [trad. esp. de S. D. Manterola-L. M. Pinkler, Nono de Panópolis, *Dionisíacas*, 1995].

90 «Dios protector» y «dios de la tempestad» en los relieves de Malatya, Akurgal-Hirmer, láms. 104 s.

91 Sobre la lechuza de Atenea: *MMR*, pp. 493-496; Cook III, pp. 776-836; S. Marinatos, *AM* 83 (1968), pp. 167-174; en el trasfondo hay quizá elementos de la mitología oriental y de la iconografía que tiene como tema una *Pótnia* de las aves rapaces, cfr. Cook, lám. 61 y sellos sirios en *ZDPV* 64 (1941), lám. 7, 89-90. Sobre la epifanía de aves véase I 3.5, nn. 23-25.

92 Eur. fr. 62h Kannicht.

93 *HN*, pp. 13 s. Los bucranios en la pintura vascular representan a menudo un santuario, cfr. la crónica del templo de Lindos *FGrHist* 532 C 38-40; Theophr. *Char.* 21.7. Depósitos de cuernos de cabra se encuentran ya en la gruta de Psijro (véase I 3.3, n. 8), Rutkowski (1), p. 139, en Kato Sime (véase I 4, n. 17) y en el templo de Dreros; *BCH* 60 (1936), pp. 224 s., 241-244; sobre el «altar de cuernos»: Dicearco fr. 85 Wehrli; Callim. *Hymn.* 2, 58-64; E. Bethe, *Hermes* 72 (1937), pp. 191-194; R. Flacelière, *REG* 61 (1948), pp. 79-81.

94 E. Sjöquist, *ARW* 30 (1032), p. 345; V. Karageorghis, *HThR* 64 (1971), pp. 261-270; Ov. *Met.* 10, 223-237; cfr. las «vírgenes portadoras de cuernos» del culto de Dioniso *Laphýstios* en Macedonia,

Se puede suponer que el sacrificio de la cabra, los «Panes» como máscara y el dios-macho cabrío Pan están relacionados de una forma similar y, por este motivo, el drama satírico sigue a la tragedia, porque el macho cabrío, llorado por los «cantores del macho cabrío», es resucitado de una manera graciosa en la forma de un hombre enmascarado con su piel[95]. De la misma forma, el llevar una piel de carnero[96] para la «purificación» está relacionado muy probablemente con el sacrificio de un carnero. Pero faltan testimonios directos.

Al mismo tiempo, en el sacrificio griego el animal parece estar asociado de una manera particular con el hombre. Una y otra vez narra el mito cómo un sacrificio animal sustituye a un sacrificio humano o, al contrario, cómo un sacrificio animal es transformado en sacrificio humano[97]; uno se refleja en el otro. Cierta equivalencia de animal y hombre es sin duda herencia de la tradición de los cazadores y es también bastante natural para el criador de ganado. Ambos tienen en común ojos, «cara», comer, beber, respirar, movimiento y excitación en el ataque y la huida. La muerte revela entonces la sangre caliente, la carne, la piel y los huesos y también los *splánchna* que siempre han tenido los mismos nombres tanto en el animal como en el hombre –corazón, pulmones, riñones, hígado y vesícula– y, por último, la forma y la función de los genitales. Puede afirmarse expresamente que el animal es sacrificado «en lugar de» un hombre[98]. En aquella «separación» entre dioses y hombres en el sacrificio. Hasta ese punto pertenece al lado de los hombres, los mortales, el animal que muere. Con respecto al dios, está en relación de polaridad: a través de la muerte que experimenta confirma *e contrario* el poder superior del ser que es totalmente «otro», el inmortal, «el que es eternamente»: el dios.

2. Ofrendas y libaciones

2.1. Ofrenda de primicias

En la sociedad humana el intercambio de regalos es un proceso social de primer orden; con el dar y el recibir se crean y se mantienen vínculos personales y se expresan y reconocen las relaciones de superioridad y subordinación[1]. Si los dioses son los «más fuertes» y los «dispensadores del bien», tienen derecho a recibir ofrendas. Platón, en boca de Sócrates, define la piedad[2] como «conocimiento de sacrifi-

---

Lycophr. *Alex.* 1237s., con Schol. [trad. esp. de M. y E. Fernández Galiano, Licofrón, *Alejandra*, 1987]; véase I 4, n. 49; II 7, n. 44.

95 No obstante, la relación entre tragedia y drama satírico y de los sátiros con el macho cabrío se discute desde hace tiempo, basta remitir a A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, ³1972, pp. 17-48 [trad. esp.: *La tragedia griega*, 2001] y *GRBS* 7 (1966), pp. 89-102. Véase II 7, n. 34.

96 «Piel de carnero de Zeus», *Diòs kódion*, cfr. Harrison (1), pp. 23-28; *GGR*, pp. 110-113; *HN*, pp. 129-131.

97 *GRBS* 7 (1966), pp. 112 s., 116; *HN*, pp. 28 s.; cfr. A. Brelich, «Symbol of a Symbol», en *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade*, 1969, pp. 195-207.

98 Porph. *De abst.* 2, 28.

1 M. Mauss, «Essay sur le don», *Année Sociologique* II 1 (1923-1924) = *Sociologie et anthropologie*, ³1966, pp. 143-279 [trad esp.: *Sociología y antropología*, 1979].

2 Plat. *Euthyphr.* 14c.

car y de orar», entiende sacrificio como «hacer ofrendas a los dioses» y cuenta con una aprobación natural. Que la práctica real del sacrificio de animales no se corresponda con este principio parece ser el resultado de un engaño antiquísimo[3]; la práctica, sin embargo, va de la mano de las ofrendas a los dioses, por no mencionar el hecho de que el animal doméstico como una posesión debe ser cedido para el sacrificio en honor del dios.

Una forma elemental de sacrificio de ofrendas, tan omnipresente que desempeña un papel decisivo en las discusiones acerca del «origen del concepto de lo divino», es la «ofrenda de primicias»[4] o la ofrenda de los «primeros productos» alimenticios, ya provengan de la caza, la pesca, la recolección o la agricultura. Los griegos hablan de *ap-archaí*, de «principios» tomados «del» todo, pues el dios viene primero de todo. Poco importa la manera en que una cosa puede llegar a un ser superior. Tales ofrendas pueden colocarse en un lugar sagrado, donde se dejan para otros hombres o animales, pueden tirarse a corrientes y ríos, a un pantano o al mar[5] o pueden ser quemadas; el sacrificio de ofrendas se transforma en sacrificio mediante destrucción. Es posible por supuesto que las ofrendas puedan incluso beneficiar de nuevo al hombre, a través de la organización económica del templo y del sacerdocio; pero al menos en primera instancia, el acto de renuncia reconoce palmariamente un orden superior más allá de la propia apetencia.

El modelo de devoción elemental en la *Odisea* es el porquerizo Eumeo, que también demuestra su «buen sentido» en relación con los dioses. Cuando mata un cerdo para Odiseo, pone trozos de carne cruda –«tomando el principio de todos los miembros»– en la grasa, los rocía con harina de cebada y echa todo al fuego. En la distribución de la carne, deja aparte una de las siete porciones para «Hermes y las ninfas». Antes de que los hombres se sirvan, hace que los «primeros bocados» *(árgmata)* suban con el humo[6].

También en otros lugares las «ofrendas de primicias» se consideran características de un mundo campesino sencillo y ancestral[7]. El hombre devoto lleva al santuario un poco de todo lo que produce la tierra en cada estación, las «ofrendas estacionales» *(horaîa)*: espigas de grano o pan, higos y aceitunas, uvas, vino y leche. Tales ofrendas, dedicadas en pequeños santuarios rurales, son uno de los temas favoritos de los epigramas helenísticos[8]. Se mencionan nombres de dioses «menores» propios de una religiosidad popular: Pan, Hermes, las ninfas, Heracles, Príapo y natu-

3 Véase II, n. 19.

4 A. Vorblicher, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*, 1956, siguiendo a P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-X, 1908-1952. *Primitiae* es el equivalente latino del griego *aparchaí*; *Erstlinge* es la traducción luterana del hebreo *bikkurîm*. Sobre los términos griegos véase Stengel, *RE s.v. aparchaí* I (1894), cols. 2666-2668; Rouse, especialmente pp. 39-94; H. Beer, *Aparché und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften*, tesis doctoral, Múnich, 1914; Rudhardt, pp. 219-222; *S&H*, pp. 52-54.

5 Sacrificios por hundimiento existen desde el paleolítico (*HN*, p. 22); los griegos conocen el hundimiento de animales en las fuentes (Lerna: Plut. *De Is. et Os.* 364s.; Ciane: Diod. 5, 4, 2; cfr. Eust. *Il.* 23, 148, p. 1293, 26 ss. Van der Valk) y en el mar (Argos: Paus. 8, 7, 2), véase II 5, n. 6.

6 *Od.* 14, 414-453; *GGR*, pp. 145 s.

7 *Aparchaí* como sacrificio antiquísimo: Teofrasto en Porph. *De abst.* 2, 5; 20; 27 = fr. 584A Fortenbaugh, cfr. ya Plat. *Leg.* 782 s., Arist. *Eth. Nic.* 1160a 25-27.

8 Por ej. *A.P.* 6, 42 (Pan); 299 (Hermes); 22 (Priapo); 36 (Deméter); 44 (Dioniso); Paus. 9, 19, 5 (Heracles en Tanagra); Rouse, pp. 49-51; L. Demoule-Lyotard, *Annales E.S.C.* 26 (1971), pp. 705-722.

ralmente Deméter y Dioniso; pero también son honrados de esta manera los héroes, como los que cayeron en la batalla de Platea[9] y, ocasionalmente, incluso el propio dios de la ciudad como Posidón de Trezén[10]. Las fiestas de la cosecha propiamente dichas no se incorporan al calendario estatal. El campesino o el señor celebran sus *thalýsia*[11] una vez que se ha recogido la cosecha de su campo o propiedad; naturalmente las grandes comidas y bebidas propias de la fiesta son fundamentales aquí, pero sin olvidarse de los dioses; de esta forma, la ofrenda de las primicias termina a su vez con el habitual sacrificio de animales.

Jenofonte[12] usó parte de lo que pudo salvar del botín de la «expedición de los Diez Mil» para fundar un santuario de Ártemis con altar y templo en Escilunte cerca de Olimpia,

> y en adelante llevando al santuario los productos de la estación del campo hacía un sacrificio en honor a la diosa y todos los ciudadanos y los hombres y mujeres de los alrededores tomaban parte en la fiesta. La diosa procuraba a los que acampaban harina, pan, vino, nueces y aceitunas y una parte del pasto sagrado y de los animales cazados.

El «diezmo» se transforma aquí en la ofrenda que la propia diosa ofrece a sus huéspedes durante la fiesta. En otros lugares, el «diezmo» se entrega a menudo al templo en forma de ofrenda votiva duradera, como una especie de tasa[13].

En torno a 420 el santuario de Eleusis proclamó su derecho a recoger las ofrendas de primicias para la diosa del grano, Deméter, en toda Grecia[14]:

> Los atenienses deben ofrecer a las dos diosas las primicias de los frutos según la tradición ancestral y el oráculo de Delfos: de cien fanegas de cebada, no menos de un sexto de fanega; de cien fanegas de trigo, no menos de un doceavo de fanega [...] los demarcos deben recolectarlo por los demos y enviárselo a Eleusis a los intendentes de los sacrificios de Eleusis. Deben construirse tres silos en Eleusis [...] las ciudades aliadas deben también recoger sus primicias de la misma manera [...] y que las envíen a Atenas [...] el Consejo debe mandar embajadas a las otras ciudades griegas [...] y debe instarles a que realicen ofrendas de primicias si lo desean [...] y si una de estas ciudades trae ofrendas, los oficiantes del sacrificio deben recibirlas de la misma manera. Debe hacerse el sacrificio de la torta sagrada *(pélanos)* según las instrucciones de los Eumólpidas y también un sacrificio de tres animales *(tríttoia)*, comenzando con una vaca con los cuernos dorados, para cada una de las dos diosas una parte de la cebada y del trigo, y para Triptólemo, el dios, la diosa y Eubulo, para cada uno, una víctima perfecta y para Atenea una vaca con los cuernos dorados.

9 Thuc. 3, 58, 4; cfr. Hesych. *s.v. horaîa.*
10 Plut. *Thes.* 6.
11 Hom. *Il.* 9, 534; Theocr. 7; *A.P.* 6, 258; *RE* V A (1934), cols. 1230 s.; sobre las *Thargélia* véase II 4, n. 70; sobre las *Oschophória*: *AF*, pp. 142-147.
12 Xen. *Anab.* 5, 3, 9.
13 Por ej. un *koûros* de bronce, *IG* XII 5, 42 = Friedländer-Hoffleit 14b; una granada de bronce, *IG* I² 418 = Friedländer-Hoffleit 12d; una figura de animal = Friedländer-Hoffleit 126; cfr. 122 abcd.
14 *IG* I² 76 = *SIG* 83 = *LSCG* 5; una nueva ley (353-352 a.C.), *LSS* 13. Sobre los silos *(siroí)*: Mylonas, pp. 125 s.

En efecto, fue entonces cuando se construyeron los silos, y es claro que los ingresos que afluían al santuario se consideraban como capital del templo y se empleaban para financiar los sacrificios festivos normales.

Los sacrificios de animales por su parte, –como en el rito semítico–van acompañados normalmente de ofrendas de alimentos. Una donación de Tera[15] prescribe:

> Deben sacrificar una vaca, además [ofrendas de alimento] de una fanega de trigo y de dos fanegas de cebada, una medida de vino y otras primicias de la estación.

Además de los granos de cebada sin moler, que se toman y se echan durante el «comienzo», hay también cebada «molida» *(psaistá)* en diversas formas, como harina, gachas, tortas y pasteles[16]; aquí se encuentra una rica variedad dependiendo del lugar. Las ofrendas de este tipo se queman en el altar, unas antes y otras después de los huesos y la grasa de la víctima. Sin embargo, la cantidad de comida destruida de esta manera se mantenía dentro de unos límites. A partir de la época clásica, hay cada vez más testimonios de mesas de ofrendas *(trápezai)*, que se colocaban junto al altar; los trozos elegidos de carne asada, de tortas y ofrendas similares se ponían sobre ellas; las ofrendas entonces le corresponden al sacerdote. El procedimiento se racionaliza aún más cuando estas ofrendas son recogidas desde el principio en dinero; siguen llamándose «primicias», pero deben colocarse directamente en la caja para las donaciones, el *thesaurós*[17].

En casos especiales sólo se hace la ofrenda de primicias, sin sacrificio de animales o incluso en contraste con éste. En Figalia, en Arcadia, las ofrendas se hacen de

> los frutos de los árboles cultivados y especialmente del fruto de la vid, junto con panales y lana sin elaborar aún con toda su grasa. Ponen éstos sobre el altar[...] entonces vierten aceite sobre ellos[18].

En este caso, el mito asociado de Deméter y la forma del rito indican una conexión con la Anatolia de la Edad del Bronce. El altar de Apolo el «engendrador» *(Genétor)* en Delos nunca sirvió para el sacrificio de sangre y delante del Erecteion en Atenas[19], se erigía otro altar sin sangre dedicado a Zeus *Hýpatos*, el «más alto». Como en Pafos[20], estos altares pueden conservar una tradición de la Edad del Bronce: el altar como mesa de ofrendas al estilo minoico-micénico.

2.2. Ofrendas votivas

El sacrificio votivo, la ofrenda que se hace al dios a consecuencia de un voto, se diferencia de las ofrendas de primicias más en la motivación que en la esencia. Es una

15 *LSCG* 134.

16 Cfr. p. ej. Ath. 109ef, 114ab, 148f; Pollux 6, 75; Lobeck, *Aglaophamus*, 1829, pp. 1050-1085; sobre el *pelanós* véase Stengel, pp. 66-72: sobre las *trápezai* véase II 6, n. 16.

17 *LSCG* 155 (Asclepieon de Cos); *LSCG* 88 (Olbia).

18 Paus. 8, 42, 11, véase III 2.5, n. 33; III 2.9, n. 20.

19 Arist. fr. 489 Rose, Timae. *FGrHist* 566 F 147, Cic. *De nat. deor.* 3, 88. Atenas: Paus. 1, 26, 5.

20 Tac. *Hist.* 2, 2s., véase I 3.4, n. 16; I 4, n. 6.

constante en todas las civilizaciones antiguas y desempeña un papel esencial en la definición de la relación entre hombres y dioses, basada en el don que se da a cambio de otro[21]. En la aflicción y en el peligro, el hombre intenta encontrar la salvación a través de un acto «voluntario» de renuncia, determinado y limitado por él mismo. Intenta dominar las incertidumbres del futuro mediante un autoimpuesto «si..., entonces...». Cualquier situación de miedo puede dar ocasión a un voto: para el individuo, la enfermedad o los peligros de un viaje por mar; para la comunidad, la hambruna, la epidemia o la guerra. El voto se hace en voz alta, ceremonialmente y ante la mayor cantidad de testigos posible; la palabra griega *euché* significa al mismo tiempo «expresión en voz alta», «oración» y «voto»[22]. Si el resultado es exitoso, el cumplimiento del voto es un deber irrevocable, así como una oportunidad para alardear del propio éxito ante los ojos de dioses y hombres.

El voto puede implicar cualquier ofrenda que requiera un mínimo gasto. Puede especificarse por ejemplo el sacrificio de un animal[23], mediante el cual, una vez superada la crisis, los hombres se cercioran de la existencia del orden divino; igualmente común es la promesa de ofrendas de primicias o la de aumentar estas ofrendas. Las ofrendas votivas y las ofrendas de primicias se entrelazan entonces en una cadena sin fin a lo largo del año: en la fiesta de la cosecha, se realizan oraciones para un nuevo crecimiento y aumento y se promete ofrecerles a los dioses su parte. Se puede incluso llegar a edificar un santuario nuevo con un altar o incluso un templo[24], pero una iniciativa de este tipo requería generalmente una sanción especial a través de una señal divina. Pueden ofrecerse esclavos y rebaños de animales en los santuarios existentes y, muy ocasionalmente, se entregan miembros de la familia para el servicio del templo[25]. También pueden cederse al templo bienes muebles, sobre todo prendas costosas o incluso extensiones de tierra. Lo más común es, sin embargo, la práctica de «colgar» en el templo objetos artísticos producidos por uno mismo, votivos en sentido real *(anathémata)*[26].

La forma más singular de «consagrar» con relación a votos y ofrendas de primicias es ocasionada por la guerra. Héctor promete dedicar a Apolo la armadura de su adversario y Odiseo entrega a Atenea el morrión, el arco y la lanza de Dolón[27]. Posteriormente, se tomaba una proporción fija del botín ganado en la guerra, normalmente el diezmo *(dekáte)*, para el dios antes de que empezara la distribución del botín: este tributo se llama también «la parte superior del montón» *(akrothínia)*. Incluso antes de la batalla se promete otras veces una parte del botín mediante votos a uno o a varios dioses; ello también evita cualquier duda acerca del dios o los dio-

21 Extensamente Rouse, 1902; sucinto *GGR*, p. 134; M. L. Lazzarini, «Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica», *Memorie della classe di scienza mor. e stor. d. Accad. dei Lincei* 19 (1976), pp. 47-354; F. T. van Straten en Versnel, pp. 65-151.

22 Véase II 3, nn. 7 y 10.

23 *Il.* 6, 305-310; *Od.* 10, 521-525 y 11, 29-33.

24 Después de 480 fueron erigidos templos por Temístocles (Plut. *Them.* 22) y Gelón de Siracusa (Diod. 11, 26, 7).

25 Muchachas esclavas para Afrodita, Pind. fr. 122 Maehler (véase III 2.7, n. 9); para Delfos: Paus. 4, 36, 9; Eur. *Phoen.* 202-238; rebaños del templo: *KA*, pp. 93 s.; *HN*, p. 23, n. 20. *Hieródouloi* en gran número se encuentran en los santuarios helenísticos de Asia Menor. Sobre la consagración de muchachas locrias véase II 4, n. 86.

26 Véase II 5, n. 96; consagración de una parcela de tierra: Plut. *Nic.* 3, 6.

27 *Il.* 7, 81; 10, 458-464; 570 s.

ses a los que el ejército debe su victoria[28]. El botín consiste sobre todo en armas: todos los santuarios griegos resplandecían por las armas capturadas en la guerra, especialmente escudos. También se conseguían grandes ganancias con la venta o el rescate de prisioneros de guerra y el «diezmo» de estas ganancias se entregaba al dios en forma de espléndidas ofrendas votivas. Algunos de los más famosos monumentos artísticos de Grecia se crearon de este modo, desde la «Columna de las serpientes» de las guerras médicas hasta la Victoria de Peonio en Olimpia y la Victoria de Samotracia. La «vía sacra» de Delfos está flanqueada de monumentos a las victorias con las que los griegos se destruyeron entre sí en los siglos V y IV. El politeísmo permite que cada victoria sea reconocida sin inhibición, como una prueba del poder de uno «más fuerte», como un acto del favor de dioses específicos que entonces tienen derecho a la correspondiente ofrenda de agradecimiento por parte de aquellos a los que han exaltado; pero los dioses no proporcionan garantías contra las vicisitudes de la fortuna o la ruina precipitada.

Al mismo tiempo, también se llevan al santuario como resultado de un voto ofrendas de un tipo que nunca podrían brindarse a un hombre. Entre ellas, la más común es la ofrenda de cabello[29]. Ante el féretro de Patroclo, Aquiles se corta un largo mechón de pelo para entregárselo a su río natal, el Esperqueo. En muchos lugares, los muchachos y las muchachas, al alcanzar la mayoría de edad se cortaban el pelo y lo dedicaban a alguna divinidad, un río, un héroe local o un dios; el más pretencioso incluso iría a hacerlo a Delfos. De forma similar, una muchacha dedicaba los juguetes de su niñez en un santuario y presentaba su cinturón a Ártemis antes del matrimonio[30]. Al retirarse, los cazadores, pescadores y campesinos ancianos dedicaban sus instrumentos de trabajo a un santuario. Las cosas que el hombre deja atrás al final de una etapa de su vida se conservan en el santuario[31]. La dedicación no puede anularse; la renuncia es irrevocable. El trasfondo de esta práctica es claramente la sacralización de los restos del acto sagrado, el colgar la piel y la elevación del cráneo. Al dedicar su cabello, un hombre cede una parte de sí mismo a un poder superior; una pérdida que hay que reconocer que no causa dolor y es rápidamente reemplazada. De igual modo que la sacralización en el sacrificio tiene algo de mala

28 Cfr. la inscripción de Selinunte *IG* XIV 268, W. M. Calder, *The Inscription from Temple G at Selinus*, (Greek, Roman and Byzantine Monographs, nº 4), 1963. Ofrendas del botín de guerra, por ejemplo Paus. 5, 27, 12 = Friedländer-Hoffleit 95a; *IG* VII 37 = Friedländer-Hoffleit 23; 95c; Hdt. 9, 81; 8, 27, 5; Rouse, pp. 95-148; sobre consagraciones en Olimpia: Mallwitz, pp. 24-39; L. Semmlinger, *Weih-, Sieger- und Ehreninschriften aus Olympia und seiner Umgebung*, tesis doctoral, Erlangen, 1974, nºs 1-56; sobre la Nike de Peonio: R. Harder, *Kleine Schriften*, 1960, pp. 125-136.

29 L. Sommer, *Das Haar in Aberglauben und Religion der Griechen*, tesis doctoral, Múnich, 1912; P. Schredelseker, *De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent*, tesis doctoral, Heidelberg, 1913; Rouse, pp. 241-245; Aquiles: *Il.* 23, 141-153; Delfos: Theophr. *Char.* 21, 3; Delo: Hdt. 4, 34, Callim. *Hymn.* 4, 296, Paus. 1, 43, 4; Trezén: Eur. *Hipp.* 1425s., Paus. 2, 32, 1. Cfr. además Paus. 1, 37, 3; 1, 43, 4; 7, 5, 7; 7, 17, 8; 8, 41, 3; 8, 20, 3; Pind. *Pyth.* 4, 82; Pollux 3, 38; Diod. Sic. 4, 24, 4; Ath. 11, 494; *A.P.* 6, 155; 156; 276, 277; 59; testimonios ya en época micénica *PM* IV, p. 480.

30 Juguetes: Rouse, pp. 249-251; *A.P.* 6, 280. Cinturón: *A.P.* 6, 59; Paus. 2, 33, 1; Apost. 10, 96 (*Paroem. Gr.* II 513); J. Boardman, *Excavations in Chios 1952-1955: Greek Emporio*, 1967, pp. 214-221. Prácticas similares ya en ámbito babilonio: *RAC* IX (1976), col. 46. Según un decreto popular, en Atenas (año 375-374 a.C.) se dedicaba a *Méter* dinero falso: *Hesperia* 43 (1974), pp. 174s.; de este modo se retiraba de circulación.

31 *A.P.* 6, 1; 5; 18-19; 25-30; 38; 46; 63 etc. Cimón dedicó, antes de la batalla de Salamina, la brida de su caballo, Plut. *Cim.* 5, 2.

conciencia y restitución, aquí el miedo asociado al momento de cambio en la vida se convierte en una redención simbólica de los poderes que han regido previamente la propia vida. En particular, la novia no debe olvidar mostrar veneración a la virgen Ártemis. Los vestidos de mujeres que han muerto en el parto se le dedican en su santuario en Braurón[32], como si el fracaso indicara una deuda que debe ser saldada póstumamente.

2.3. Libación

El acto de verter líquidos, la libación, aunque ahora ya ha desaparecido de nuestra cultura, fue uno de los actos sagrados más comunes en época prehistórica y, especialmente, en las civilizaciones de la Edad del Bronce[33]. Junto con la palabra poética *leíbein*, *loibé*, los griegos utilizan dos términos en los que se encuentran la tradición anatolia y la indoeuropea[34], *spéndein*, *spondé* por un lado y *chéein*, *choé* por otro. Es significativo que *spéndein* se asocie principalmente con el vino, el fruto del Mediterráneo; también encontramos sin embargo *choaí* con vino y *spondaí* con miel, aceite o agua[35]. La distinción se basa en primer lugar en el tipo de recipiente empleado y en la forma en que se maneja: la *spondé* se hace desde la jarra o la copa cogida con la mano y lo que se vierte se controla; la *choé* implica volcar y vaciar un recipiente más grande que puede estar sujeto por alguien o en el suelo. Las *choaí* están destinadas a los muertos y a los dioses «ctónicos»; sin embargo, también se puede hablar de *spondaí* para los *chthónioi*[36].

La *spondé* se realiza cada vez que se bebe vino. Antes de beber hasta saciarse, se vierte una «libación»; este uso se encuentra ya fijado en una fórmula en Homero[37]. En los simposios hay posteriormente[38] reglas específicas que prescriben, por ejemplo, que de la primera cratera debe hacerse una libación a Zeus y los dioses Olímpicos, de la segunda, a los héroes y de la tercera y última, a Zeus *Téleios*, «el que da

32 Eur. *Iph. Taur.* 1464-1467.

33 J. v. Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, tesis doctoral, Berlín, 1893; Kircher, 1910; P. Stengel, *Hermes* 50 (1915), pp. 630-635; *KA*, pp. 103-105; Hanell, *RE s.v. Trankopfer* VI A (1937), cols. 2131-2137; Rudhardt, pp. 240-248; Casabona, pp. 231-268; A. Citron, *Semantische Untersuchungen zu spéndesthai, spéndein, eúchesthai*, tesis doctoral, Berna, 1965; F. Graf, «Milch, Honig und Wein», en *Perennitas: studi in onore di A. Brelich*, 1981, pp. 209-221; K. C. Patton, *When the high gods pour out wine*, tesis doctoral, Ann Arbor, 1992; F. Lissarrague, «Un rituel du vin: la libation», en O. Murray-M. Tecusan (eds.), *In vino veritas*, 1995, pp. 126-144.

34 La relación *spéndein*—hitita *sipand* es segura, pero no puede aclararse lingüísticamente, H. Kronasser, *Etymologie der Hethitischen Sprache* I, 1966, pp. 522-525; se deberá por tanto pensar en un préstamo indirecto. [El problema lingüístico se resuelve si hitita *sipand-* e *ispand-* son variantes gráficas de /spa:nd-/; cfr. H. C. Melchert, *Anatolian Historical Phonology*, 1994, 31].

35 Teofrasto en Porph. *De abst.* 2, 20 = fr. 548A Fortenbaugh; véase n. 55; *spéndein* de hidromiel por ejemplo en Empédocles B 128; *LSS* 62 (Paros). Sobre las libaciones sin vino (*nephália*) véase Stengel, pp. 180-186; *RE* XVI (1935), cols. 2481-2489.

36 Porph. *De antr. Nymph.* 18 [trad. esp.: *La cueva de las ninfas*, E.. Ramos Jurado, 1989]; *choaì tríspondoi*: Soph. *Ant.* 431; *choàs kataspéndein*: Eur. *Or.* 1187.

37 La fórmula aparece en *Il.* 9, 177 y seis veces en la *Odisea*; la fórmula *eparxámenoi depáessin* no es clara, pero en cualquier caso define el «comienzo» sagrado, el escanciado del vino (*contra:* Stengel, pp. 50-58).

38 Kircher, pp. 17-21; 34-38; Nilsson, *Opuscula* I, pp. 428-442; P. Von der Mühll, *Ausgewählte kleine Schriften*, 1975, pp. 483-505. Sobre el uso del vino mezclado y puro véase Stengel, pp. 178-180.

cumplimiento»; o alternativamente, de la primera, al *Agathòs Daímon* y de la tercera, a Hermes. Cada participante es libre de invocar a un dios con más «libaciones».

Invocación y oración son inseparables de la «libación»: la copa se llena para orar y la copa llena se pasa al huésped con la invitación a que ore él también. Para suplicar correctamente a los dioses es necesaria, por tanto, una «libación»[39]. Antes de embarcarse en un viaje, se mezcla vino en crateras y entonces se vacía en el mar desde la popa del barco, entre oraciones y votos[40]. Cuando Aquiles envía a Patroclo a la batalla, saca de su arca la copa de la que sólo bebe él, la limpia, se lava las manos y bebe el vino; entonces, entrando en el vallado vierte el vino y, mirando hacia el cielo, reza por la victoria y el retorno a salvo de su amigo. Zeus concede una petición, pero deniega la otra[41].

Las libaciones de vino tienen también un lugar fijo en el rito del sacrificio de animales. El grito ¡*spondé*!, ¡*spondé*! puede introducir cualquier acto sacrificial[42]. Para concluir el rito, se vierte vino sobre las llamas del altar donde se consumen los restos. De este modo, el sacrificador con la copa de la libación en la mano sobre el altar ardiendo se convirtió en uno de los motivos iconográficos favoritos[43]. Incluso se pone en la mano de los propios dioses la *phiále* de libación[44] en estatuas y especialmente en pinturas. Quizá el sacerdote vertería el vino en la copa de libación divina y el vino fluiría a su vez desde ella. El dios se hace ofrendas a sí mismo, o más bien, es introducido en el dar y tomar de la corriente que fluye serenamente, un arquetipo de piedad autosostenida.

La «libación», por tanto, configura una cierta polaridad respecto al sacrificio de sangre que la precede. Los *sphágia* («las víctimas del sacrificio») inician la lucha; las *spondaí* ponen fin a las hostilidades. Normalmente no hay otra palabra para «armisticio» o «tratado de paz» que simplemente *spondaí*. «Nosotros, la polis, hemos hecho una libación»[45] significa: hemos decidido y nos hemos comprometido. La tregua sagrada en la época de las fiestas Panhelénicas, los juegos olímpicos, o los misterios eleusinios, también se llama así. «Portadores de *spondé*»[46] atraviesan el país para proclamar e instar a la tregua; tal «libación» es incruenta, dulce, irrevocable y definitiva.

Las «libaciones que bebe la tierra»[47] están destinadas a los muertos o a los dioses que habitan en la tierra. Ya Odiseo practica un rito de este tipo cuando invoca a los muertos[48]; en torno a la fosa sacrificial vierte una libación para todos los muertos,

39 «Mientras hacemos la libación, oramos», Aristoph. *Pax* 435, cfr. por ejemplo *Il.* 6, 259; 24, 287; *Od.* 3, 41s.; 7, 163; 13, 50s., etc.; Stengel, pp. 55, 178.
40 Thuc. 6, 32, 1s.; Pind. *Pyth.* 4, 193-200 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002].
41 *Il.* 16, 220-252.
42 Aristoph. *Pax* 433.
43 Por ej. Metzger 108, 4; 109, 12-13; 110, 15-16; 18; H. Luschey, *Die Phiale*, tesis doctoral, Múnich, 1939. Había algunas *áspondoi thysíai*, Schol. Soph. *O. C.* 100 de Marco, sobre el cual P. Stengel, *Hermes* 57 (1922), pp. 546-550.
44 E. Simon, *Opfernde Götter*, 1953; A. Peschlow-Bindokat, *JdI* 87 (1972), pp. 89-92; N. Himmelmann, «Spendende Götter», en *Minima archaeologica*, 1996, pp. 54-61; *contra:* E. Simon en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale*, 1998, pp. 136-142.
45 Inscripción de Arcades, Creta: *ZPE* 13 (1974), pp. 265-275.
46 Latte, *RE* III A (1929), coll. 1849s.; *LSS* 3 B; 12.
47 Aesch. *Cho.* 164, cfr. Soph. *O. C.* 482.
48 *Od.* 10, 518-526 = 11, 26-34.

primero con hidromiel, después con vino y la tercera vez con agua; por encima de ella esparce granos de cebada blanca e invoca a los muertos prometiéndoles sacrificios quemados. De forma similar, en *Los Persas* de Esquilo, la reina lleva leche, miel, agua, vino, aceite y también flores a la tumba del rey muerto[49]; los cantos que acompañan el «verter» llaman a la luz al difunto Darío. La segunda tragedia de la *Orestea* de Esquilo toma su título, *Las portadoras de libaciones (Coéforos)*, de las ofrendas que Electra lleva con sus siervas a la tumba del difunto Agamenón. El desarrollo del rito tiene un ritmo que corresponde al del sacrificio normal: primero la procesión ceremonial a la tumba llevando consigo todos los recipientes; luego el silencio, una oración por el hombre difunto; después la «libación» acompañada de gritos salvajes de dolor como la *ololygé* del sacrificio de animales[50]. En *Edipo en Colono*, Sófocles aporta la descripción más detallada de un rito de libación que se realiza en el bosquecillo de las Euménides como forma de expiación. Primero se trae agua de un manantial que fluya; los calderos que están en el santuario se adornan con lana y se llenan de agua y miel; el sacrificador, volviéndose hacia el este, inclina los recipientes hacia el oeste; esparce por el suelo las ramas de olivo que había llevado en la mano en el lugar donde la tierra ha absorbido la libación y con una muda oración sale, sin mirar atrás[51]. La silenciosa paz de este acto se convierte en un símbolo de la misteriosa desaparición del moribundo Edipo.

«Las almas se alimentan con las libaciones», según escribió Luciano[52]. En consecuencia, la libación habitualmente se interpreta sin duda como una «ofrenda de bebida», como ofrenda de alimento. A menudo se dice explícitamente que la tierra bebe. Por supuesto que la mitología debe entonces atribuir curiosas necesidades a los muertos y a los seres subterráneos y sigue siendo un misterio por qué se vierte directamente el vino en el suelo[53] para las divinidades celestes. De hecho, la libación de vino antes de beber es un claro ejemplo de ofrenda de primicias en su aspecto negativo. Lo que importa no es que la libación llegue a su destino sino que el oferente se someta a una voluntad superior en un acto de sereno derroche. Las libaciones a los difuntos, por tanto, marcan un reconocimiento del poder de éstos. Lo que distingue el derramamiento de líquidos de otras ofrendas de alimentos es su carácter irrecuperable: lo que se derrama no se puede recoger. La libación es por tanto la forma de renuncia más pura y refinada.

Pero esto no es todo. El papel del aceite en las libaciones se observa con sorpresa[54]: ¿cómo puede algo que no es una bebida ser una «ofrenda de bebida»? Sin embargo, el aceite se utiliza junto con el vino y la miel para las *spondaí*[55]. Si se ungen y engalanan las estelas de las tumbas[56], éstas pueden considerarse como representantes de los muertos, que, como los vivos, son ungidos y adornados para la fiesta. Pero

49 Aesch. *Pers.* 607-622.
50 Aesch. *Cho.* 84-164.
51 Soph. *O. C.* 466-492.
52 Luc. *Luct.* 9.
53 Así se representa sorprendentemente en los relieves tardohititas de Malatya: Akurgal-Hirmer láms. 104s. Quizá por esta razón en época posterior se hacía la libación en la *phiále* sostenida por el dios (véase n. 44).
54 Ziehen, *RE* XVI (1935), cols. 2484s., siguiendo a C. Mayer, *Das Öl im Kultus der Griechen*, 1917.
55 *LSS* 2 B 4; 10 A 2; 124, 10; cfr. el sacrificio de Figalia, véase *supra* n. 18.
56 Plut. *Aristid.* 21.

también se vierte aceite sobre piedras determinadas en lugares especiales sin asociaciones antropomórficas. Delante del palacio de Néstor en Pilo se encuentra una piedra que brilla siempre por el aceite con que se unta y sobre la que el rey toma asiento[57]. Las piedras que brillan con aceite se encuentran en las encrucijadas; el hombre supersticioso procura demostrar su veneración por estas piedras, sea quien sea el que haya hecho allí las libaciones[58]. En tal caso se trata obviamente de una simple demarcación, de fijar un centro o un punto de orientación. Quienquiera que vierta aquí aceite se cerciora del orden espacial de las cosas: cualquier forastero que pase por allí reconoce por el «brillo» que otros hombres han establecido allí su orden. Del mismo modo, las huellas de ofrendas en la tumba de Agamenón anuncian la presencia de Orestes[59] y éste es también el sentido de las manchas de sangre dejadas sobre el altar encalado[60]. El centro del mundo, según cuenta la mitología, es la piedra *omphalós* de Delfos; éste también es un lugar de libaciones[61].

El acto de verter agua tiene muchas asociaciones y es entendido y descrito por los griegos de muchas formas diferentes. Al principio del sacrificio normal se habla simplemente del «lavado de manos» *(chérnips)*[62]. También cuando se vierte agua en la tumba, se entiende a menudo como «agua para el baño» de los muertos[63]; en particular, se dice que alguien que ha muerto sin casarse debe de esta forma recibir un póstumo baño nupcial[64] para alcanzar tras la muerte el «objetivo» de la vida. Al mismo tiempo, sin embargo, se habla también de la «sed» de los muertos[65]; las libaciones de agua concluyen las otras aspersiones de miel y vino (v. nota 48). Hay además fiestas especiales para «llevar agua» *(Hydrophória)*, como la de Atenas. En el Santuario de la «Tierra Olímpica» había una hendidura en el suelo por donde se decía que había fluido el agua del diluvio de Deucalión; el agua que se llevaba se vertía obviamente aquí[66]. Para concluir los misterios eleusinios se llenaban –¿con agua?– dos recipientes de una forma especial y entonces se giraban, uno hacia el oeste y otro hacia el este, mientras que se gritaba al cielo «¡llueve!» y a la tierra

57 *Od.* 3, 406-411.
58 Theophr. *Char.* 16, 5, cfr. Arnob. 1, 39; «ungir» una herma: Babr. 48; piedras untadas en el AT *Gen* 28,18 (Bethel); 35, 14; Smith, p. 175; una piedra sagrada cubierta con la grasa de las víctimas sacrificiales entre los Enianes: Plut. *Quaest. Gr.* 294 BC. Cfr. asimismo *MMR*, p. 246.
59 Eur. *El.* 513 s.
60 Las mujeres y los hombres «sagrados» en Andania hacen una libación, durante el juramento, con vino y sangre, *SIG* 736 = *LSCG* 65, 2 (véase VI 1.2, nn. 9-14). Smith, pp. 173 s., reitera que la libación de vino sustituye a la de sangre; cfr. además Kircher, p. 86; Eitrem, pp. 434, 455, 457; *RE* VI A (1937), cols. 2134 s.
61 Relieves con Nike celebrando una libación sobre el *omphalós* en W. H. Roscher, *Omphalos*, 1913, láms. 7, 1; 4, cfr. 8, 3. En el rito de los *Molpoi* milesios se coloca frente a Hécate una piedra engalanada y bañada de libaciones, *SIG* 57, 25 = *LSAM* 50, 25. Cfr. *S&H*, pp. 41-43.
62 Véase I, n. 8.
63 Soph. *El.* 84; 434; Clidem. *FGrHist* 323 F 14 = Ath. 410a; véase IV 1, n. 43.
64 Dem. 44, 18; 30; Eust. *Il.* 23, 141, p. 1293, 7 van der Valk; Cook III, pp. 370-396; P. Stengel, *Hermes* 57 (1922), pp. 542-546.
65 W. Deonna, «La soif des morts», *RHR* 119 (1939), pp. 53-81. Sobre todo en los textos de las laminillas de oro, Zuntz, pp. 370-374 [Bernabé-Jiménez, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, 2001, pp. 49 ss.]; véase VI 2.2.
66 *AF* p. 113; un costumbre semejante en Bámbice-Hierápolis, Luc. *De dea Syr.* 13; en Tiro se practicaba aún en el siglo XIX, *Revue des Études Juives* 43 (1901), pp. 195 s.

«¡concibe!»; en griego forman un juego de palabras: *hýe* - *kýe*[67]. La misma fórmula se graba sobre una fuente. La escasez y la sobreabundancia, la «magia de la lluvia» y el diluvio constituyen claramente el campo semántico de tal rito, aunque no en la forma de magia simpatética, sino, una vez más, en el sentido fundamental de la libación: elevarse a la esperanza mediante un derroche sereno.

3. Oración

«Libación, sacrificio, ofrenda de primicias», éstos son los actos que definen la acción piadosa[1]. Pero cada uno de estos actos debe ir acompañado de la palabra adecuada. Cualquier palabra inapropiada, funesta, grosera o quejosa sería un «daño» *(blasphemía)* y así la expresión correcta *(euphemía)* de los participantes consiste en primer lugar en el «silencio sagrado»[2]. De él se eleva el acto de dirigirse a quien está enfrente, una invocación y una súplica: la oración[3]. Raramente hay un rito sin oración y no hay ninguna oración importante sin rito: *litaí – thysíai*, «oraciones – sacrificios», un conjunto antiguo y fijo[4]. En la *Odisea*, cuando Penélope reza a Atenea, se lava, se viste con ropa limpia y prepara los granos de cebada en la cesta sacrificial[5]. Generalmente se trae vino para la libación o se esparcen gránulos de incienso sobre la llama. En ocasiones importantes, se realiza un sacrificio completo e incluso puede organizarse una procesión especial, conocida como procesión de súplica *(hikesía)*, para el dios en su santuario[6].

La palabra habitual para «orar» *(eúchesthai)*[7], también significa «vanagloriarse» y, en la victoria, «proferir el grito de triunfo»: tal oración es más un acto de «llamar la atención hacia uno mismo» que un acto de devoción. El rey, el general o el

67 Procl. *In Tim.* III 176, 28 Diehl; *AF*, p. 86; *HN*, p. 132; la inscripción de la fuente: *IG* II-III² 4876. Sobre la costumbre de verter agua como sortilegio para la lluvia véase además Smith, pp. 174 s.

1 Epict. *Ench.* 31.

2 Hom. *Il.* 9, 171; *KA*, p. 111, cfr. G. Mensching, *Das heilige Schweigen*, 1926, pp. 101 s.; Plat. *Leg.* 800b.

3 C. Ausfeld, *De Graecorum praecationibus quaestiones* (*Neue Jahrbücher* Suppl. 28) 1903, pp. 502-547; K. Ziegler, *De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae*, tesis doct., Breslau, 1905; *KA*, pp. 78-81; F. Schwenn, *Gebet und Opfer*, 1927; *GGR*, pp. 157-160; K. v. Fritz, «Greek Prayer», *Review of Religions* 10 (1945-1946), pp. 5-39; W. Klug, *Untersuchungen zum Gebet in der frühgriechischen Lyrik*, tesis doct., Heidelberg, 1954; É. des Places, «La prière cultuelle dans la Grèce ancienne», *Revue des Ciences Religieuses* 33 (1959), pp. 343-359; A. Corlu, *Recherches sur las mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*, 1966; W. F. Bakker, *The Greek Imperative. An investigation into the aspectual difference between the present and the aorist imperatives in Greek prayer from Homer up to present day*, 1966; A. W. H. Adkins, «Eúchomai, Eucholé and Eûchos in Homer», *CQ* 19 (1969), pp. 20-33; J. L. Perpillou, «La signification du verbe *euchomai* dans l'épopée», *Mélanges P. Chantraine*, 1972, pp. 169-182; L. C. Muellner, *The meaning of Homeric* EUCHOMAI *through its formulae*, 1976; W. Horn, *Gebet und Gebets-parodie in den Komödien des Aristophanes*, 1970; Versnel, pp. 1-64 [D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, 1992; S. Pulleyn, *Prayer in Greek religion*, 1997].

4 Pind. *Ol.* 6, 78, P. Chantraine, *RPh* 43 (1969), p. 202.

5 *Od.* 4, 759-767.

6 Fiesta sacrificial en Delfos «con la súplica del pueblo entero de la feliz Grecia»: *Himno de Filodamo* 112-114, Powell, p. 168. Inscripción «*hikesiá* de Pesis» sobre un carnero de bronce votivo de la Acrópolis: *IG* I² 434; Rouse, p. 296.

7 Véase Adkins, Muellner (*supra*, n. 3); sobre el origen indoeuropeo véase I 2, n. 18; véase el antropónimo micénico *E-u-ko-me-no* (*Euchómenos*), PY Jn 725, 23.

sacerdote que dirige el sacrificio y hace la libación reza «en voz alta» y «para todos». Normalmente la oración incluye un voto, que también se llama *euché*; por tanto se lleva a cabo oficialmente y ante testigos. Los dioses, por supuesto, pueden oír también súplicas en voz baja[8]; y en casos excepcionales, en el culto a los lúgubres dioses subterráneos, se prescribe la oración silenciosa[9].

Ará significa también oración y voto, pero al mismo tiempo es una maldición. El éxito y el honor de uno es normalmente inseparable de la humillación y la frustración de otro; la «*ará* buena» y la «*ará* mala» van de la mano[10]. *Ará* tiene un sonido arcaico y recuerda el poder directo que la palabra de oración ejerce como bendición o como maldición, que, una vez pronunciada, no puede ser revocada. En la *Ilíada*, el título del sacerdote que sabe cómo manejar tales palabras de oración es *aretér*[11]: Crises es el que acarrea la peste al ejército aqueo con su oración y el que posteriormente le pondrá fin. En el marco poético hay que admitir que esta oración es una súplica bien formulada al dios personal Apolo, que «presta atención» a su sacerdote.

Un estrato más elemental de invocación está constituido por aquellos sonidos verbales tradicionales y sin significado, que acompañan a danzas específicas o a procesiones, cada una de las cuales está asociado a un dios particular. Mediante el sonido y el ritmo ayudan a moldear la experiencia de la fiesta y, al mismo tiempo, reciben su contenido de esta experiencia. El acto del sacrificio se distingue por un grito agudo, la *ololygé* de las mujeres; el mismo grito de mujeres acompaña el nacimiento, cuando se espera la «llegada» y la intervención de una diosa del parto, y también se repite en otras situaciones de crisis, como en el caso de una supuesta posesión[12]. Las fiestas dionisiacas se reconocen por los gritos salvajes, especialmente el *euhoí* (*evoe* en la trascripción latina) y también *thríambe*[13], *dithýrambe*. Asociado al culto a Apolo está el peán o, de forma más precisa, el grito *iè iè paián*, con el particular ritmo de tres breves y una larga; este grito da nombre al canto que expulsa la pestilencia y celebra la victoria y también al dios que así se manifiesta[14]. *Íakch' ô Íakche* es el grito que acompaña la procesión a Eleusis; aquí también del grito se deriva un nombre, Yaco, el nombre de quien se suponía que guiaba la procesión como *daímon* y que probablemente se identifica con Dioniso; posteriormente, era llevado también en procesión en forma de estatua[15]. *Dithýrambos* se utilizaba también como epíteto de Dioniso. El grito colectivo lleva al borde del éxtasis; en cuanto los griegos llegan a darle un sentido a estas palabras, hablan de dioses personales representados de forma antropomórfica.

Sorprende, pero está muy estrechamente relacionado con este antropomorfismo, que en griego no se transmitan antiguas fórmulas litúrgicas de oración, no tienen ningún *Veda* y ningún *Canto de los Arvales*. Se conservan expresiones indoeuropeas en la lengua poética pero precisamente por eso pueden utilizarse con mucha libertad. Una

8 Hom. *Il.* 7, 195; Eur. *El.* 809.
9 Soph. *O. C.* 486-489.
10 Aesch. *Cho.* 145s. *Ará* en un relieve votivo del Epiro: *JHS* 66 (1946), p. 112.
11 *Il.* 1, 11; 94; 5, 78.
12 L. Deubner, *Ololyge und Verwandtes*, Abh. Berlin 1941; véase II 1, n. 11; sobre Ilitia véase I 3.6, n. 4; posesión: Eur. *Med.* 1171-1173.
13 Véase al respecto H. S. Versnel, *Triumphus*, 1970.
14 L. Deubner, «Paian», *Neue Jahrbücher* 22 (1919), pp. 385-406; véase I 3.6, n. 20; III 2.5, nn. 20-21.
15 *AF*, p. 73; *GGR*, p. 664; *HN*, pp. 307 s.

forma de oración básica[16] con variaciones en el detalle surge de su función. Al principio, subrayado por la petición «¡Escucha!» va el nombre de la divinidad. Se da gran importancia a encontrar el nombre correcto, epítetos especialmente apropiados; se acumula el mayor número posible de epítetos unos detrás de otros –un rasgo que probablemente deriva también de la tradición indoeuropea– y también se le ofrece al dios la elección: «sea cual sea el nombre con el que te agradaría ser llamado»[17]. También se intenta definir la esfera del dios espacialmente nombrando su morada favorita o varios posibles lugares de los que pueda venir. Todo ello va seguido de una justificación para invocar al dios, en la que se alegan pruebas de amistad anteriores a modo de «precedente»: «si alguna vez» o «si en verdad en otro tiempo» el dios ha ayudado al suplicante o si el suplicante ha realizado obras que agradaran al dios, ha quemado sacrificios y construido templos, entonces él debería ahora mostrar su benevolencia. A menudo se añade la aseveración «porque tú puedes». Una vez establecido el contacto, se hace la súplica sucinta y claramente y a menudo va acompañada de una promesa para el futuro: el voto; se supone que la devoción garantiza la constancia. La sensibilidad religiosa filosóficamente refinada más tarde consideró ofensivo el carácter interesado y directo de estas *euchaí*; se aconsejaba rezar simplemente por el «Bien» y dejar la decisión en manos del dios[18]. Tal devoción sublimada nunca podría llegar a ser una regla general. Normalmente los griegos no tienen ningún escrúpulo en rezar por la destrucción de otro[18a].

No es habitual arrodillarse para rezar[19]. El gesto de súplica consiste en extender los brazos. Para invocar a los dioses celestes se levantan las dos manos hacia el cielo con las palmas hacia arriba; para invocar a los dioses del mar se extienden los brazos hacia el mar; también se extienden los brazos hacia la imagen de culto. A una imagen de culto o a un santuario se le debe dar siempre un saludo cordial *(chaîre)*[20] incluso cuando simplemente se pasa por delante de ellos sin un motivo especial, o si no, se puede hacer el gesto de dar un beso llevándose una mano a los labios[21]; siempre puede añadirse una breve y sencilla oración. Sócrates saluda al sol naciente[22] también de esta manera. Las simples invocaciones a dioses salpican la vida cotidiana; en caso de excitación, miedo, asombro o ira, se invoca a los «dioses» o a algún otro nombre divino apropiado. A menudo son nombres de dioses locales los que se tie-

16 Por ej. Hom. *Il.* 1, 35-42; 10, 277-294; Sapph. fr. 1 Voigt [trad. esp. de H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, fr. 1].

17 Plat. *Crat.* 400e; *Phdr.* 273c; *Tim.* 28b; *Phil.* 12c; Aesch. *Ag.* 160.

18 Sócrates en Xen. *Mem.* 1, 3, 2; Plat. *Euthyphr.* 14d. Cfr. Iamblich. *De vita Pyth.* 145 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado, Jámblico, *Vida Pitagórica*, 1991, p. 94].

18a Archiloch. fr. 26 West²; cfr. Epicur. fr. 388 Usener.

19 Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* 5, 5, 1; limitado a cultos ctónicos y a supersticiones (Theophr. *Char.* 16, 5, véase II 2, 3, n. 58) según *KA*, p. 80; *MMR*, pp. 281s.; *GGR*, p. 159; *contra:* F. T. van Straten, *BABesch* 49 (1974), pp. 159-180; la espléndida imagen de Áyax, que ora antes de suicidarse (Soph. *Ajax* 856-865), en *AK* 19 (1976), lám. 15. Pero *gounoûmai* en la súplica (por ej. Anacreonte *PMG* 348; 357 [trad. esp. de F. R. Adrados, *Lírica griega arcaica*, 1980, p. 404]) significa la intención de tocar las rodillas del otro, cfr. *Od.* 6, 141-149; *S&H*, pp. 46s. Manos levantadas al cielo: *Il.* 15, 371; Pind. *Isthm.* 6, 41. G. Neumann, *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, 1965.

20 Por ej. Menandro, *Samia* 444-446.

21 K. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, 1890 (reimp. Hildesheim, 1970), pp. 181s.; en este sentido se habla de *proskyneîn*, Aristoph. *Eq.* 156, Soph. *Oed. Col.* 1654s. Véase I 3.2, n. 13.

22 Plat. *Symp.* 220d, cfr. Aristoph. *Plut.* 771, Menandro fr. 449 Kassel-Austin.

nen en los labios, o si no, «Zeus» y «Apolo» y particularmente «Heracles», el que protege de todo lo malo, *Herákleis* –en latín *mehercule*– es una exclamación casi tan común como «¡Jesús!». Las mujeres tienen sus propias diosas especiales, Ártemis, Pandroso y otras[23].

Sin embargo se requieren medidas especiales si se quiere llegar a los muertos o a los dioses subterráneos. Los poetas describen cómo el suplicante se tira al suelo y lo golpea con los puños[24]. Cuando el propósito era hacer daño o maldecir, la inscripción silenciosa y duradera sustituyó a tales invocaciones a partir del siglo V como muy tarde: algunas laminillas de plomo –del tipo usado también para escribir cartas– tenían inscripciones en las que se entregaba un enemigo a los dioses del mundo subterráneo; estas laminillas se enterraban en los santuarios de los dioses subterráneos o en tumbas. Mientras que el culto oficial sigue usando la palabra hablada, la innovación de la palabra escrita se emplea para fines mágicos. El acto mágico sustituye a la invocación: «Yo escribo», «Yo ato»[25]; por ello se las llama por tanto *katádesis, defixio*.

4. Purificación

4.1. Función y métodos

Todas las criaturas superiores deben mantenerse limpias, eliminando la materia que es fuente de irritación y es por tanto definida como «suciedad». Para el hombre la limpieza se convierte en una de las experiencias formativas de la infancia. La limpieza traza límites. Se aprende cómo los demás están preparados para desterrar a una persona sucia junto con su suciedad y cómo, siguiendo ciertos procedimientos, se puede recuperar un estatus aceptable. La purificación es un proceso social. Pertenecer a un grupo es ajustarse a su estándar de «pureza»; el réprobo, el intruso y el rebelde son impuros. Los grupos que se apartan del resto de la sociedad pueden hacerlo apelando a una pureza especial, superior. En consecuencia, las actividades de limpieza cargadas emocionalmente se convierten en demostraciones rituales. Al celebrar la eliminación de la materia irritante, estos ritos delimitan una esfera superior, o bien la propia comunidad en relación con un «exterior» caótico, o bien un círculo esotérico dentro de la sociedad; facilitan el acceso a esta esfera y, por tanto, a un estatus superior; representan la antítesis entre un estado negativo y otro positivo y están por tanto destinados a eliminar un estado que es realmente incómodo y perjudicial y llevar a otro mejor y «puro». Los rituales de purificación, por consi-

23 Aristoph. *Lys.* 435-485.

24 Hom. *Il.* 9, 564; *Hymn. Apoll.* 333; Aesch. *Pers.* 683; Eur. *Tro.* 1305s.; cfr. Ch. Picard, *RHR* 114 (1936), pp. 137-157.

25 Del santuario de la *Malaphóros* en Selinunte, finales de la primera mitad del VI a.C.; *SEG* 26 (1976-1977), n°s 1112-1116; 16 (1959), nº 573; W. M. Calder, «The great defixio from Selinus», *Philologus* 107 (1963), pp. 163-172; del Cerámico, siglos V-IV a.C.: W. Peek, *Attische Grabschriften* II, (Abh. Berlín nº 3), 1956, pp. 59-61; con muñeca mágica: J. Trumpf, *AM* 73 (1958), pp. 94-102. Cfr. Plat. *Leg.* 933a. Colecciones más antiguas: R. Wünsch, *Tabellae defixionum*, en *IG* III 3, Apéndice, 1897; *Antike Fluchtafeln*, 1912; A Audollent, *Defixionum Tabellae*, 1904; cfr. *GGR*, pp. 800-804 [trad. esp. de *defixiones*: M. del A. López Jimeno, *Textos griegos de maleficio*, 2001].

guiente, forman siempre parte de toda relación con lo sagrado y de todas las formas de iniciación; pero también se emplean en situaciones de crisis: de locura, enfermedad y culpa. En la medida en que el rito en este caso se pone al servicio de un fin claramente identificable, asume un carácter mágico[1].

El medio más extendido de purificación es el agua y en los ritos de purificación griegos[2] el contacto con el agua es fundamental. Además está la práctica del sahumerio[3] para erradicar los malos olores, una forma primitiva de desinfección; Odiseo «sahúma» la sala con azufre después del baño de sangre que ha causado[4]. La palabra griega para «purificar», *kathaírein*, deriva quizá de la palabra semítica para sahumerio cultual, *qtr*[5]. Puesto que, además, el fuego lo consume y lo destruye todo, incluyendo las cosas desagradables y repugnantes, se puede decir que «el fuego lo purifica todo»[6]. Otros dos requisitos de la «purificación» griega son menos inmediatamente comprensibles: el aventador (*líknon*) y las cebollas albarranas (*skílla*). El «aventador» purifica[7] el grano mientras el movimiento oscilante de la cesta permite que las ahechaduras vuelen con el viento. Su balanceo sobre la cabeza del iniciando[8] sugiere magia analógica, pero del mismo modo, en el «verter» sobre la cabeza del novicio puede reconocerse una descarga de instintos agresivos, al igual que se honra a los vencedores de los juegos «lanzándoles hojas» (*phyllobolía*). No se encuentra ninguna explicación griega para el uso de cebollas[9], pero un texto ritual hitita es esclarecedor: la cebolla se pela capa a capa, hasta que no queda nada[10]; de esta forma, la materia perturbadora se elimina con mucha elegancia. El uso del sacrificio de sangre para la «purificación» es ambiguo, pero no obstante, ésta se integra así en el mismo centro de la «acción sagrada».

Cualquier cosa que sea eliminada ritualmente y por la fuerza en el acto de purificación puede interpretarse como una ofrenda a ciertos poderes que son por tanto siniestros y perversos, a los que se prefiere no llamar por su nombre: «Para vosotros el agua de lavar, para quienes es necesario, para quienes es justo»[11]. A partir de la época de Jenócrates se habla de *daímones*[12], que, al estar relacionados con las cosas impuras, son a su vez «impuros» ellos mismos. Algunos intérpretes modernos, en un intento de esclarecer las ideas que acompañan al rito, prefieren hablar de una

1 Véase II, n. 4.

2 Wächter, 1910; Fehrle, 1910; *KA*, pp. 155-169; P. Pfister, *RE* Suppl. *s.v. Kátharsis* VI (1935), cols. 146-162; *GGR*, pp. 89-110; Moulinier, 1952; cfr. en general: «Guilt or Pollution and Rites of Purification», en *Proc. of the XIth internat. Contress of the International Association for the History of Religions* II, 1968; M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966; R. Parker, *Miasma*, 1983.

3 Véase II 1, nn. 63-67.

4 *Od.* 22, 481-494.

5 Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), p. 77. Purificación con sahumerios en Babilonia: Hdt. 1, 198.

6 Schol. Eur. *Or.* 40 Schwartz, cfr. Plut. *Quaest. Rom.* 263E. Así *hagnízein* (Eur. *Or.* 40; *Suppl.* 1211s.) y *kathagízein* significan prácticamente «quemar».

7 J. Harrison, «Mystica vannus Iacchi», *JHS* 23 (1903), pp. 292-324; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age*, 1957, pp. 21-37. Véase n. 39.

8 Sobre los *katachýsmata* véase E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, 1901, pp. 1-14. Sobre las *oulaí* véase II 1, n. 9.

9 Aristoph. fr. 266 Kassel-Austin; Thphr. *Hist. plant.* 7, 12; Diphilos fr. 125 Kassel-Austin.

10 *ANET* 346 [texto y trad. esp. en J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 563 ss.]; rito babilonio en H. Kinggren, *Religions of the Ancient Near East*, 1973, p. 91

11 Clidemo *FGrHist* 323 F 14. Sobre verter en silencio: Aesch. *Cho.* 96s.

12 Véase III 3.5; VII 3.4.

concepción material del mal[13] que puede transmitirse por contacto, pero que también puede ser aislado, concentrado y eliminado. En la práctica no se necesitaban muchas palabras ni una explicación detallada: la función social era inmediatamente evidente y eficaz.

Los ritos de purificación son comunes en el Próximo Oriente antiguo y en el Antiguo Testamento. Homero menciona no sólo los «vestidos puros» y el lavado de manos antes de la oración y el sacrificio, sino también la purificación de todo el ejército después de la peste[14]. En Hesíodo se encuentra una serie de prescripciones especiales. Han podido encontrar lugar en la mitología «purificaciones» de la locura –Melampo y las hijas de Preto[15]– y del homicidio[16] –Apolo y Orestes–. El problema del homicidio y del homicida, sus consecuencias, que se transmiten a las generaciones posteriores, y su superación por medio de la «purificación», parece volverse cada vez más apremiante en el transcurso del siglo VII. Es evidente que el oráculo de Delfos desempeñó un papel fundamental en este desarrollo, recurriendo a las tradiciones locales siempre que era posible[17]. También aparecieron «sacerdotes purificadores» (*kathartaí*), que prometían remedio en caso de epidemias o de discordia civil. El más famoso entre ellos, Epiménides de Creta, purificó Atenas del «sacrilegio de Cilón» antes del año 600[18]. Algunas familias e individuos tendían a creer que calamidades de todo tipo se debían a alguna antigua «contaminación», al «rencor» (*ménima*) de algún misterioso poder[19]. A partir de la práctica del rito, en la imagen de la «impureza» se desarrolla un concepto de culpa; la purificación se convierte en expiación.

Un proceso de interiorización de este tipo conduce por supuesto a un cuestionamiento del rito. Ya en Hesíodo hay una correspondencia entre una dimensión interna y otra externa cuando aconseja no cruzar el río «sin lavarse la maldad ni las manos»[20]. Posteriormente escribe Platón: «el hombre impuro es aquel que es malvado en su alma»[21]; e incluso un orador[22] puede exigir que un sacerdote no debe «mantenerse puro durante un cierto número de días, sino que debe ser puro en el transcurso de toda su vida»[23]. En un verso frecuentemente citado, grabado a la entrada del santuario de Asclepio en Epidauro, se lee: «la pureza es tener pensamientos piadosos». En la práctica, las afirmaciones de este tipo no eran consideradas como una desvalorización de las formas externas de devoción, que se respetaban rigu-

13 Las tesis de los *daímones* fue sobrevalorada por E. Samter (véase n. 8); la materialidad del mal, por L. Deubner (por ej. *AF*, pp. 21; 180s.). En Hippocr. *De morb. sacr.* 1 (VI 362 Littré [trad. esp. de C. García Gual, *Tratados hipocráticos* I, 1983, p. 404]), *míasma* y *alástores* se encuentran uno junto al otro.

14 Véase n. 48.

15 Véase n. 51.

16 Véanse nn. 56-59.

17 *GGR*, pp. 615-625; 632-637.

18 Arist. *Ath. pol.* 1; Plut. *Solon* 12; su método: Diog. Laert. 1, 110; sacrificio humano legendario: Neanthes *FGrHist* 84 fr. 16; todos los testimonios en *FGrHist* 457 [ahora más completos en *OF* III; cfr. también *Epimenide Cretese*, 2001]. Véase II 8, n. 87.

19 Plat. *Phdr.* 244de; *Resp.* 364 bc; Eur. *Hipp.* 1379 s.

20 Hes. *Op.* 740.

21 Plat. *Leg.* 716e. Cfr. Eur. *Or.* 1604; Aristoph. *Ran.* 355.

22 Demosth. 22, 78.

23 Citas en Porph. *De abst.* 2, 19 de Teofrasto (= fr. 584 A Fortenbaugh) y en Clem. Al. *Strom.* 4, 142, 1; 5, 13, 3; véase también *LSS* 59; 82; 86; 91; 108; *LSAM* 20 = *SIG* 985; Pollux 1, 25.

rosamente, sino que se les agregaba una dimensión más profunda. En el ámbito de la «purificación», rito y reflexión ética podían fundirse sin solución de continuidad.

4.2. Lo sagrado y lo puro

La exigencia de pureza pone de manifiesto la frontera que separa lo sagrado de lo profano; cuanto más escrupulosa e intensiva es la purificación, tanto mayor parece la diferencia de rango. «De ninguna manera puede un hombre orar a Zeus manchado de sangre y suciedad»[24]; de ahí el «lavado de manos» *(chérnips)* antes de la libación y del sacrificio. También se lleva puesta ropa limpia y ocasionalmente se prescriben vestidos blancos[25]. A la entrada de los santuarios se colocan recipientes con agua *(perirrhantéria)*[26], como las pilas de agua bendita en las iglesias católicas romanas; todo el que entra mete la mano en el recipiente y se rocía con agua. No hay «consagración» del agua, pero a menudo debe tratarse de un agua particular. No pocos santuarios tienen su propia fuente o pozo, pero ocasionalmente se debe traer agua de más lejos, de una «fuente perenne» o del siempre poderoso mar. La virgen «portadora del agua» con el jarro en la cabeza *(hydrophóros)* se incorpora a la iconografía del culto y también aparece frecuentemente en terracotas votivas[27]. El poder purificador del fuego se une al poder del agua cuando se toma un tronco del fuego del altar, se mete en el agua y se usa para rociar el santuario, el altar y a los participantes[28].

El significado de la palabra indoeuropea para «sagrado» *(hagnós)*[29] viene definido y limitado en griego por su oposición con el término para la «contaminación», *mýsos, míasma*. La concepción de pureza específicamente cultual se define a través de la consideración de ciertas alteraciones más o menos graves de la vida normal como *míasma*. Alteraciones de este tipo son las relaciones sexuales[30], el nacimiento[31], la muerte y, especialmente, el homicidio. *Hagnós* en sentido ejemplar se aplica por tanto a quien evita el contacto con la sangre y con la muerte, particularmente a la virgen. Las vírgenes desempeñan papeles destacados en muchos cultos. Las sacerdotisas a menudo deben conservar la castidad[32], al menos durante su período de servicio; pero los sacerdotes y los siervos del templo también deben lograr en algunos casos un cierto grado de *hagneía*, especialmente durante la preparación de la fiesta. Ello implica no sólo evitar las relaciones sexuales y el contacto con parturientas o con hogares de luto, sino también observar algunas prohibiciones alimenticias, ayunar durante varios

24 Héctor en Homero *Il.* 6, 267 s.
25 G. Radke, *Die Bedeutung der weissen und schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen*, tesis doct., Berlín, 1936.
26 L. Ziehen, *RE* XIX (1937), cols. 856s.
27 E. Diehl, *Die Hydria*, 1964, pp. 171-209.
28 *KA*, p. 164.
29 Véase I 2, n. 14; V 4, nn. 24-30; Fehrle, pp. 42-54; E. Williger, *Hagios*, 1922.
30 Porph. *De abst.* 4, 20; Hdt. 2, 64; *LSS* 115 A 12; Fehrle, pp. 25-42.
31 Eur. *Iph. Taur.* 381-383; *LSS* 115 A 16; L. Deubner, «Die Gebräuche der Griechen nach der Geburt», *RhM* 95 (1952), pp. 374-377; G. Binder, *RAC* IX (1986), cols. 85-87. La menstruación se entiende –incluso desde el punto de vista médico– como «purificación» *(kátharsis)*; el culto sólo se hace eco de ello en la medida en que ciertos sacerdocios se reservan explícitamente para mujeres ancianas, Fehrle, p. 95, n. 1.
32 Fehrle, pp. 65-154.

días y comer ciertos alimentos inusuales[33]. Estas prescripciones varían según la época y el lugar; no hay «alimentos universalmente impuros», como en el caso de los judíos. Curiosamente, la *hagneía* puede conllevar incluso una prohibición de bañarse: el contraste con la vida cotidiana o con cualquier acto futuro de purificación cultual es más importante que la limpieza obvia.

El baño seguido del vestirse con ropas limpias forma parte de las iniciaciones individuales, de las iniciaciones a los misterios[34] y de la ceremonia nupcial que, por supuesto, se celebra como una fiesta sacrificial. En el santuario de Atenea *Kránaia*, junto a Elatea, hay bañeras especiales para el niño que asumía el sacerdocio[35] durante cinco años. Antes de las iniciaciones eleusinias, los *mýstai* se bañan todos juntos en el mar cerca de Atenas un día determinado[36]. Algunos relieves muestran cómo seguía al baño una purificación con antorchas: Heracles, en el acto de recibir la iniciación eleusinia, se sienta sobre una piel de carnero con la cabeza tapada por un velo mientras una sacerdotisa sujeta una antorcha por debajo y muy cerca de él[37]. En otro relieve, las propias «Dos Diosas» parecen acercar antorchas a un niño sentado en el suelo, mientras en la mitología Deméter echa al niño eleusinio Demofonte directamente al fuego, al hogar, para «purificarlo de toda mortalidad»[38]. Cuando otras representaciones de la iniciación de Heracles muestran también el uso del *líknon*[39], la sistematización posterior[40] permitía hablar de purificación a través de los elementos: agua, fuego, viento. Hay también una «purificación mediante la tierra», una «friega»: en ciertos misterios se untaba barro y salvado sobre el iniciando, especialmente sobre su cara, y después se le «frotaba». Así, un «purificador» es alguien que tiene conocimientos acerca de las «friegas»[41]. Por su contraste con la suciedad provocada, la pureza posterior impresiona mucho más.

La suciedad se deposita incluso en los santuarios y en las imágenes de los dioses; la limpieza regular es tan inevitable como delicada. El rito la transforma una vez más en una fiesta, o más bien, en una anti-fiesta, una ocasión siniestra e «impura» que al mismo tiempo realza, a modo de antítesis, la fiesta verdadera, «pura». La ostentación que pone de manifiesto la incomodidad de la «contaminación» reafirma la seguridad en la «pureza» de un nuevo comienzo. Así en Atenas, las Plinterias[42], la «fiesta del lavado», tiene lugar el último mes del año. Vírgenes y mujeres limpian la antigua imagen de madera de la diosa de la ciudad, Atenea: «le quitan sus adornos y velan la imagen»; este día es considerado de mal agüero y en él no se debe empren-

33 R. Arbeitsmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, 1929; J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, 1935, pp. 12-18.

34 Dioniso: Paus. 9, 20, 4; Liv. 39, 9, 4; Coribantes: *IE* 206; Cabiros: *AA* (1967), pp. 245s.; *Méter*: Juv. 6, 522-524; Isis: Apul. *Met.* 11, 23; Mitra: Tert. *De bapt.* 5, 1. Bodas: Thuc. 2, 15, 5; Schol. Eur. *Phoen.* 347 Schwartz; Cook III, p. 389; cfr. Ginouvès, pp. 234-428.

35 Paus. 10, 34, 8.

36 *HN*, p. 285, n. 9.

37 Ostoteca de Terranova, *AF*, lám. 7, 1; relieve de mármol de Nápoles, Cook I, p. 426, fig. 308; *HN*, p. 295. Purificaciones «con antorcha» también en Diphilos, fr. 125 Kassel-Austin; Lucian. *Alex.* 47; *Necyom.* 7.

38 Relieve de Este, *GGR*, lám. 44, 2; *HN*, p. 310; sobre el mito: Richardson, pp. 231-234, 240.

39 Urna Lovatelli, *AF*, lám. 7, 2; *GGR*, lám. 43, 2. Foto en W. Burkert, *Cultos mistéricos antiguos*, trad. esp. de M. Tabuyo y A. López, 2005, figs. 2-4 (entre págs. 80 y 81).

40 Serv. in Verg. *Aen.* 6, 741.

41 Harpocr. *s.v. apomátton* Keaney; Soph. fr. 34 Radt²; *LSCG* 64, 16 (Mesene); Graf, p. 106.

42 Plut. *Alc.* 34, 1; véase V 2.2, n. 5; un mes *Plyntérion* en Quíos, *LSS* 131.

der ningún asunto importante. Ello no debe confundirse con la procesión anual en la que los efebos llevan otra imagen de Atena, el Paladión[43], al mar, donde se purifica para volver a «erigirla» en la antigua sede de una importante corte de justicia, donde se juzgan delitos como el homicidio: el hombre condenado es desterrado, pero ocasionalmente, después de ciertas ceremonias de purificación, puede regresar. Su exilio, purificación y retorno siguen el camino de la imagen que va a ser purificada. Una procesión similar en Argos en la que se lleva al baño una imagen de Palas se conoce a través de un poema de Calímaco[44]. Una inscripción de Cos prescribe que, cuando un santuario ha sido contaminado por un cadáver, la sacerdotisa debe llevar al mar a la diosa «que alimenta a los niños» *(Kourotróphos)* para purificarla allí[45]. De esta forma se restablece la correcta distinción entre lo divino y lo mortal.

4.3. Muerte, enfermedad y locura

Las alteraciones que perturban la vida cotidiana se limitan y se superan gracias a la exigencia de «purificación» precisamente porque no pueden ser simplemente evitadas y eliminadas. La más inofensiva de ellas es la relación sexual, pero sigue siendo necesaria la purificación antes de poder reanudar la relación con los dioses (v. nota 70). La muerte incide mucho más profundamente en la vida de los parientes y de la «casa»; los afectados son «impuros» y son excluidos por un tiempo de la vida normal. Quien los visita debe purificarse al salir rociándose con agua[46]. Durante este período, se da a la «contaminación» una dramática expresión externa: los afectados por una muerte llevan ropas rotas o sucias, evitan lavarse y se restriegan tierra o ceniza sobre la cabeza. Cuando muere un rey espartano, dos personas libres de cada familia deben «contaminarse», dice Heródoto. No se trata de mostrarse «afligidos» por la desgracia sino de actuar según unas prescripciones precisas. En Yúlide, en Ceos, un decreto restringe por ley el número de personas que pueden y deben «mancharse» *(miaínesthai)* de esta manera[47]: la madre, la mujer, las hermanas, las hijas del hombre muerto y las hijas de sus hijas y no más de cinco mujeres más. Al final del período prescrito, todos deben purificarse con un baño vertiendo agua sobre sus cabezas; la casa también debe ser purificada, rociada con agua de mar, fregada con tierra y barrida. Entonces se vuelven a hacer sacrificios en el hogar, que hasta entonces se había mantenido apagado: se restablece la relación normal con los dioses. Resulta claro cómo la obligación del rito es también una ayuda; de este modo todo lo que puede hacerse se exterioriza, se objetiva y puede superarse en el momento especificado.

Las enfermedades y las epidemias también pueden ser entendidas como contaminación. En el primer libro de la *Ilíada*, cuando se aplaca la ira de Apolo después de haber desagraviado a su sacerdote, Agamenón ordena a los aqueos «purificarse»

43 Burkert, *ZRGG* 22 (1970), pp. 356-368 [trad. ital.: «'Bouzyghes' e Palladio: violenza e giustizia nell'antico rituale», en W. Burkert, *Origini selvagge*, 1992, pp. 57-68, 139-449).

44 Call. *Hymn.* 5 con escolio.

45 *LSCG* 154 B 17-32 (muy fragmentaria); cfr. asimismo la purificación del santuario de Afrodita *Pandémos* en Atenas *IG* II-III² 659 = *LSCG* 39; la fiesta de Tinit en Cartago: Aug. *De civ. Dei* 2, 4; en un contexto poético: Eur. *Iph. Taur.* 1029-1051, 1157-1233.

46 Eurip. *Alc.* 98-100 con escolio; Aristoph. *Eccl.* 1033 con escolio.

47 Hdt. 6, 58, 2; *LSCG* 97 A 25-28, cfr. Plut. *Quaest. Gr.* 24, 296; véase IV 1, n. 47.

(apolymaínesthai); «y se lavaron y tiraron al mar la inmundicia»[48]; se puede pensar que tiran al mar el agua con la que antes se habían lavado. A la purificación sigue inmediatamente la fiesta del dios, que dura todo el día, con el «hermoso» canto cultual, el peán, y con sacrificios. Apolo es el dios de esta purificación y curación. Se dice que su santuario en Dídima fue fundado cuando Branco llegó allí para expulsar la peste y lo hizo agitando ramas de laurel y rociando con ellas a las personas mientras cantaba un himno misterioso e incomprensible[49]. En el período arcaico se alude repetidas veces a sacerdotes purificadores de Apolo que podían expulsar las epidemias de una forma similar[50].

La esfera específica de los sacerdotes purificadores es la enfermedad mental, la «locura», que se considera incuestionablemente como «enviada por un dios». La «purificación» consiste en devolver lo anormal a la normalidad. El ejemplo mítico es la locura de las hijas del rey Preto de Tirinte[51] que fue provocada por Hera o por Dioniso y que se propagó a todas las mujeres de la ciudad. En realidad se trata de una separación ritual de la normalidad; la descripción de la desfiguración externa de las Prétidas recuerda al maquillaje y las máscaras primitivas, como los horribles ídolos del santuario de Micenas. La vía de retorno a la realidad la encuentra el vidente Melampo. Una versión transfiere la «purificación» que él realizó al santuario de Ártemis en Lusos: el nombre *Lousoí* está asociado con el «lavado» *(loûsthai)*. En el ilustrado siglo V el autor de *Sobre la enfermedad sagrada* diserta contra los «magos, purificadores, sacerdotes mendicantes y los curanderos» que tratan la epilepsia con «purificaciones y conjuros» y los restos de sus purificaciones, unos los esconden bajo tierra, otros los tiran al mar y otros se los llevan lejos a las montañas, donde nadie los tocará o los pisará[52].

La locura «coribántica» a la que alude Platón repetidas veces se consideraba como una forma especial de posesión[53]. Los coribantes están bajo el influjo de la Gran Madre de Asia Menor. El sonido de una melodía determinada les hará perder la consciencia y los empujará a una danza delirante bajo el poder de la música «frigia». Cuando el danzante es finalmente vencido por el cansancio, se siente libre no sólo de su locura sino también de todo lo que previamente lo había oprimido. Esta es la «purificación a través de la locura», la «purificación a través de la música», que iba a desempeñar posteriormente un papel tan importante en las discusiones acerca del efecto «catártico» de la tragedia[54].

48 *Il.* 1, 313s.

49 Callim. fr. 194, 28-31 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 194, 28-31, p. 219]; Clem. Al *Strom.* 5, 48, 4.

50 Ábaris: Paus. 3, 13, 2; Taletas: Ps. Plut. *De mus.* 1146BC; Bácide: Theopomp. *FGrHist* 115 F 77; Rohde II, 69-99; Plut. *Alc.* 34, 1; véase V 2.2, n. 5; un mes *Plyntérion* en Quíos, *LSS* 131.

51 Hes. fr. 37, 14s.; 133 [trad. esp. A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, fr. 37, 14s.; 133, pp. 231 y 262]; *PR* II, pp. 246-253; *HN*, pp. 189-194; localización en Lusos de Bacchyl. 11, 37-39; Stiglitz, pp. 101-105.

52 Hippocr. *De morb. sacr.* 1, 42 (VI 362 Littré).

53 Plat. *Ion* 534a; *Symp.* 215b; *Phdr.* 234d; *Leg.* 790d; *Minos* 318b; I. M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato* (Univ. of California Publ. 13), 1946, pp. 121-162; Dodds, pp. 77-79.

54 Arist. *Pol.* 1342a 7-16 en relación con *Poet.* 1449b 28; sobre la discusión poetológica véase Lesky, pp. 640s.

4.4. Purificación con sangre

«Ellos se purifican manchándose con otra sangre, como si alguien que se metiera en el fango intentara lavarse con fango», proclama Heráclito[55], ridiculizando así la paradoja del más llamativo de los ritos de purificación, que tiene lugar especialmente en la purificación de un asesino. El asesinato ocasiona un tipo peculiar de contaminación, casi experimentada físicamente *(ágos)*, en la que el asesino está atrapado: está *enagés*. Hay que reconocer que su posición extrema es ambivalente, así como sacramento y sacrilegio se funden en cada acto de matanza sagrada; así, se ha debatido si la palabra *ágos* y la palabra para «sagrado», «puro», *hagnós*[56], podrían tener una raíz común. Ello, de cualquier modo, nos llevaría a la prehistoria. La comunidad de la época arcaica conoce su obligación de «expulsar» el *ágos* y al asesino con él: debe dejar su hogar y buscar un protector en el extranjero que se encargue de su purificación; hasta entonces ninguna palabra debe salir de sus labios, ni puede ser recibido en ninguna casa ni compartir la mesa con otros: todo el que entra en contacto con él queda igualmente contaminado[57]. El ejemplo mítico es el matricida Orestes que huye al extranjero después de su acción. Varios lugares con sus ritos locales reclaman estar relacionados con su purificación: en Trezén[58] delante del santuario de Apolo se encontraba una «cabaña de Orestes» que se decía que había sido erigida para evitar recibir al asesino en una casa normal. Un grupo de sacerdotes se reunía allí regularmente para un banquete sagrado. En Atenas, la curiosa costumbre de beber vino el «día de la contaminación» durante la fiesta de las Antesterias[59] se remonta a la llegada de Orestes. Después de Esquilo se imaginaba cómo el propio Apolo había purificado a Orestes en Delfos con el sacrificio de un cerdo. Las pinturas de los vasos dan una idea del procedimiento, similar al que se usó para la purificación de las Prétides: el cochinillo se mantiene sobre la cabeza de la persona que va a ser purificada y la sangre debe fluir directamente sobre su cabeza y sus manos[60]. Naturalmente la sangre se limpia después y la pureza recuperada se hace manifiesta también externamente.

Es claro que una «purificación» de este tipo es en esencia un *rite de passage*. El asesino se ha situado fuera de la comunidad y su reincorporación en un nuevo nivel es por tanto un acto de iniciación. Así, la purificación de Heracles antes de la iniciación eleusinia y la purificación de Orestes tienen diversos paralelos estructurales;

55 *VS* Heraclitus B 5.

56 Véase V 4, nn. 19-23.

57 *Ágos elaúnein* Thuc. 1, 126, 2. La ley sacra de Cirene, sancionada por Delfos (*LSS* 115), está en estado muy fragmentario y su contenido no es claro, cfr. J. Servais, *BCH* 84 (1960), pp. 112-147. Un fragmento del decreto de los Eupátridas atenienses: Ath. 410b; el texto literario más completo: Apoll. Rhod. 4, 702-717; cfr. Aesch. *Eum.* 281; Soph. *O. T.* 99; Eur. *Hipp.* 34-37; *Iph. Taur.* 1223s.; *Or.* 816s.; Hdt. 1, 35; Plat. *Leg.* 864d-869e. Homero parece ignorar el rito de expiación de un homicidio, pero para uno semejante véase *Il.* 24, 480-483, cfr. Moulinier, pp. 30-33; por otra parte, Odiseo purifica a Aquiles del homicidio de Tersites según la *Aethiopis (Poetarum epicorum Graecorum fragmenta,* Argumentum, p. 68 Bernabé; *Epicorum Graecorum fragmenta,* Enarratio, p. 47, ll. 12-13 Davies).

58 Paus. 2, 31, 8.

59 *HN*, pp. 245 s.; véase V 2.4.

60 Véase en particular la cratera de campana Louvre K 710, Harrison (1), p. 288; *JHS* 89 (1969), lám. 2.1. La purificación de las Prétidas: cratera de Canicattini (cerca de Siracusa), G. Schneider-Herrmann, «Das Geheimnis der Artemis in Etrurien», *AK* 13 (1970), pp. 59-60, lám. 30, 2; L.

también en Eleusis se sacrifica un cochinillo[61]. Ofrecer un sacrificio sustitutivo a los poderes vengadores que persiguen al homicida es una idea que parece natural en la expiación de un asesinato, pero el aspecto esencial parece ser que la persona contaminada por la sangre entre de nuevo en contacto con la sangre. El rito es una repetición demostrativa y por tanto inofensiva del derramamiento de sangre, cuyo resultado, la contaminación visible, puede ser igualmente eliminado de forma manifiesta; de este modo el acto no es suprimido sino superado. Es comparable con la primitiva costumbre según la cual el asesino chupa la sangre de su víctima y luego la escupe otra vez[62]: debe aceptar el hecho a través del contacto íntimo y al mismo tiempo librarse efectivamente de él.

También en otros contextos se derrama frecuentemente sangre para la purificación. El testimonio más detallado es el que se da en relación con la purificación de la asamblea y del teatro de Atenas. Al inicio de la asamblea, unos funcionarios especiales, *peristíarchoi*[63], llevan cochinillos alrededor de la plaza, les cortan el cuello, rocían los asientos con su sangre, les cortan los genitales y los tiran. No sabemos cómo se deshacían de los animales muertos. El nombre de los funcionarios indica que el rito está tomado originalmente de la «purificación» del hogar doméstico, un sacrificio preparatorio antes de reavivar el fuego y reanudar los sacrificios normales y las oraciones a los dioses. Los sacrificios purificatorios de este tipo van acompañados por el acto de «dar vueltas alrededor». Los habitantes de Mantinea[64] purifican todo su país llevando víctimas sacrificiales (*sphágia*) alrededor de las fronteras antes de sacrificarlas. En Metana[65], para proteger las viñas del viento dañino, se corta un gallo en dos partes, después dos hombres corren alrededor de las viñas en direcciones opuestas llevando cada uno una mitad sangrante; las dos mitades se entierran en el punto donde se encuentran los dos hombres. La demostración de poder, la delimitación y la erradicación son elementos de tal acción. Las conexiones con el sacrificio normal, especialmente con el acto de «manchar de sangre» los altares, son evidentes; pero aquí especialmente, la purificación ritual aparece reducida a una función mágico-instrumental.

Opuesto al acto de «dar vueltas alrededor» es el de pasar entre las mitades sangrantes de una víctima partida en dos. En particular purificaban al ejército macedonio haciendo que desfilara entre las partes de un perro partido en dos (la cabeza a la derecha, los cuartos traseros a la izquierda). Después seguía una batalla fingida[66]. Un rito correspondiente no sólo existe en Beocia, sino incluso antes entre los hiti-

---

Kahil, *LIMC s.v. Proitides* VII (1994), p. 524, nº 5 (foto). R. R. Dyer, *JHS* 89 (1969), pp. 38-56, ha puesto de relieve que la purificación en Delfos no se basa en una realidad cultual local, sino sólo sobre Aesch. *Eum.* 282 s.

61 *HN*, pp. 283-286; ostoteca de Torrenova y urna Lovatelli; véanse nn. 37 y 39.

62 Aesch. fr. 122a; 186a; 354 Radt; Apoll. Rhod. 4, 477-479; *GGR*, p. 92.

63 Los testimonios fueron reunidos por Jacoby en su comentario a *FGrHist* 334 F 16; castración: Demosth. 54, 39; *GGR*, p. 105; *RE* XIX (1937), col. 859.

64 Polyb. 4, 21.

65 Paus. 2, 34, 2.

66 Fuente principal: Liv. 40, 6 de Polibio. *GF*, pp. 404 s; *GGR*, pp. 106 s.; S. Eitrem, *Symbolae Osloenses* 25 (1947), pp. 36-43: el rito hitita: Gurney, p. 151; *RHR* 137 (1950), pp. 5-25 [cfr. J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas* ,2002, p. 54]; AT *Gen* 15, 9-18; *Jer* 34, 18 s; sobre los persas: Hdt. 7, 39 s. En el mito: Apollod. 3, 173. H. S. Versnel, «Sacrificium lustrale», *Mededelingen van het Nederlandsch historich Institut te Rome* 37 (1975), pp. 1-19.

tas; también se pueden aducir el Antiguo Testamento y paralelos persas. La deliberada crueldad es parte del «temple» para la batalla; se puede decir incluso que un hombre que ha desertado de la obligación militar se toma como víctima para el sacrificio. Hasta ese punto la víctima bisecada representa una forma especial de la preparación para la batalla a través de *sphágia*. El pasar a través, el *rite de passage*, es «purificación» en el sentido de que conduce al estado deseado; por este motivo, la expiación del asesinato y la iniciación en la guerra pueden llamarse del mismo modo «purificación».

4.5. *Pharmakós*

Entre los ritos de purificación se ha prestado especial atención desde hace tiempo a la expulsión del *Pharmakós*, porque aquí, en pleno centro de la civilización griega, el sacrificio humano se indica como alusión, como posibilidad, no como institución fija[67]. Gracias a los poemas insultantes de Hiponacte[68], se conocen los detalles más interesantes de Colofón en el siglo VI. Hiponacte amenaza a sus enemigos con la destrucción ignominiosa describiendo vivamente cómo se trata a un *Pharmakós*: un hombre escogido por su fealdad es agasajado primero con higos, gachas y queso, entonces se le azota con ramas de higuera y cebollas albarranas, siendo golpeado siete veces en su *membrum virile*. El autor bizantino que testimonia el pasaje afirma a continuación que es finalmente quemado y sus cenizas esparcidas en el mar; si podemos creerle o no, es una cuestión largo tiempo disputada. En Abdera[69], se «compra» cada año un pobre diablo como sacrificio purificatorio *(kathársion)*; se le alimenta magníficamente, después, en un día preestablecido, se le lleva a través de las puertas de la ciudad, se le hace andar alrededor de sus murallas y finalmente se le expulsa a pedradas fuera de las fronteras. De manera similar, en la fiesta de las Targelias en Atenas[70] se escoge a dos hombres también por su aspecto particularmente repugnante, «uno para los hombres y otro para las mujeres»; son adornados con higos y «llevados afuera» como *kathársia* y quizá también fueran expulsados a pedradas. En ocasiones funestas tales como una plaga, la gente de Masalia-Marsella[71] recurría a medidas similares: a un hombre pobre se le ofrecía comida buena y cara durante un año, luego, adornado con cintas y «vestidos sagrados», era llevado por toda la ciudad entre maldiciones y finalmente expulsado. Desde la roca de Léucade[72] en el recinto sagrado de Apolo *Leukátas* un criminal condenado era arrojado al mar cada año; le proporcionaban sin embargo unas alas para suavizar su caída e intentaban después volver a pescarlo. Otro testimonio[73] habla de un joven que fue precipi-

67 V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, tesis doct., Múnich, 1926; *RE* V A (1934), cols. 1290-1304; XIX (1938), cols. 1841 s.; *GF*, pp. 105-113; *AF*, pp. 179-188; *GGR*, pp. 107-110; *S&H*, pp. 59-77. J. Bremmer, «Scapegoat rituals in ancient Greece», *HSCP* 87 (1983), pp. 299-320.

68 Hipponax fr. 5-10 West² [trad. esp. de F. R. Adrados, *Líricos griegos*, ²1981, II, fr. 5-10, pp. 29-30].

69 Callim. fr. 90, testimonio conocido sólo desde 1934 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 90, p. 178].

70 *AF*, pp. 179-188.

71 Serv. in Verg. *Aen.* 3, 57 = Petron. fr. 1; Schol. Stat. *Theb.* 10, 793-794 Sweeney.

72 Strab. 10, 452; *GGR*, pp. 109 s.

73 Phot. *s.v. perípsema*.

tado al mar «en honor de Posidón», para liberarse con él de toda la maldad: «sé nuestra basura (*perípsema*)». En Queronea, el «Hambre» (*Boúlimos*) es expulsada fuera de la ciudad en la forma de un esclavo[74].

Las especulaciones sobre el «Espíritu de la Vegetación» han tendido a oscurecer el carácter sencillo y aterrador de este drama. El mismo drama, casi despojado de acompañamiento ritual, aparece en un posible testimonio histórico de la Antigüedad tardía[75]. Cuando la peste estaba haciendo estragos en Éfeso, el hombre milagroso Apolonio reunió a toda la población en el teatro, entonces, de repente, señaló a un viejo mendigo vestido con harapos: éste era el demon de la peste. Acto seguido, el pobre mendigo, a pesar de suplicar piedad, fue apedreado hasta que se formó un gran montón de piedras sobre su cadáver. La agresividad despertada por el miedo se concentra sobre un intruso detestable; todos se sienten aliviados por la proyección colectiva de la furia nacida de la desesperación, así como por la certeza de estar del lado de los justos, de los «puros».

En consecuencia, la realización del rito en situaciones excepcionales de miedo, como en Masalia, puede perfectamente haber sido la forma más antigua. Se ha reconocido hace tiempo que el ostracismo ático[76], el juicio contra un individuo peligroso mediante trozos de cerámica, es una racionalización democrática de una tradición similar. Los «Treinta Tiranos» podían entonces designar sus crímenes políticos como «purificaciones»[77]; una «purga» en el más ominoso sentido de la palabra. La forma restringida a la religión está relacionada en Jonia y en Ática con la fiesta de las Targelias a principios del verano, con las ofrendas de primicias de la nueva cosecha. La «purificación» es un prerrequisito del nuevo comienzo.

Es evidentemente esencial que la criatura que va a ser expulsada sea puesta previamente en íntimo contacto con la comunidad, con la ciudad; éste es el sentido de las ofrendas de comida que se mencionan constantemente. Los higos[78] contrastan doblemente con la cultura normal: con los frutos del campo y con la carne de la víctima; indican dulzura, lujo, libertinaje, un aliento de una edad de oro de la que la realidad debe distanciarse rigurosamente. El «dar vueltas alrededor», que se encuentra también en las purificaciones con agua y con sangre, incluye a todos los miembros puros de la comunidad; el marginado es entonces llamado «el residuo de la limpieza de todo el entorno» (*perípsema*, v. nota 73). No es una muerte activa, sino simplemente se trata de que el marginado sea expulsado más allá de las fronteras o desde los acantilados, para no regresar nunca.

Tal práctica se corresponde en el Antiguo Testamento con el famoso rito, bastante desconcertante en sí mismo, de expulsar el chivo expiatorio al desierto, que ha dado a todo el conjunto el nombre habitual de «rito del chivo expiatorio»[79]. En

74 Plut. *Quaest. conv.* 693F.

75 Philostr. *Vita Apoll.* 4, 10 [trad. esp. de A. Bernabé: Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, 1979, con notas al pasaje]. En Milán, durante la peste de 1630 fueron ajusticiados con especial crueldad supuestos contaminadores del agua.

76 J.-P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1972, p. 124 [trad. esp.: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, 1994], siguiendo a L. Gernet.

77 Lysias 12, 5.

78 Cfr. *RE* VI (1909), cols. 2145-2149; V. Buchheit, *RhM* 103 (1960), pp. 200-229; H. G. Horn, *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, 1972, pp. 41-43.

79 AT *Lev* 16; *GB* IX; *The Scapegoat.*

Grecia hay una serie de ejemplos de expulsión de un toro, o bien hacia el enemigo para que le traiga mala suerte, o si no, fuera de la frontera[80]. También en el Próximo Oriente se testimonian ritos similares[81].

Expulsar a un «agitador» es un reflejo elemental del grupo; quizá en el fondo está también la situación del rebaño rodeado por animales de presa: sólo si un miembro, preferiblemente uno marginal, débil o enfermo, cae víctima de las fieras, los demás podrán escapar. El marginado es entonces al mismo tiempo el salvador con el que todos están profundamente en deuda.

La descripción griega como *katharmós* especifica el proceso como si fuera meramente suciedad lo que es erradicado; el mito, sin embargo, indica una provocadora ambivalencia. Incluso puede ser el rey el que se convierte en expulsado: el rey Codro de Atenas recibió él mismo la muerte a manos del enemigo cuando iba vestido como un mendigo[82]; también está el errante rey Edipo[83]; el rey Toante de Lemnos que fue tirado al mar en un cofre durante la revuelta de las mujeres, el gran *katharmós*[84]. En cambio, el miembro del grupo entregado al enemigo, golpeado y muerto es una virgen «escogida», particularmente hermosa, como Polícrite de Naxos, honrada con sacrificios en la fiesta de las Targelias[85]. La expulsión de adolescentes, como en el caso del tributo de vírgenes locrias[86] a la Atenea de Ilión, que se describe como expiación por el sacrilegio de Áyax locrio, puede ser también, por supuesto, parte de un rito de iniciación en el que la separación «purificadora» conduce a la reincorporación que permita que el antiguo orden continúe. En las sagas de fundación de algunas colonias se narra cómo los primeros colonos habían sido dedicados como diezmo al dios en Delfos y enviados a tierra extranjera; la expulsión, un tipo de *ver sacrum*, se interpreta aquí como ofrenda de primicias en lugar de como *katharmós*[87]; en

80 Leyenda de la fundación de Eritras: Polyaenus *Strat.* 8, 43 [trad. esp. de J. Vela Tejada y F. Martín García: Eneas el Táctico, *Poliorcética*, Polieno, *Estratagemas*, 1991]; expulsión del toro en Enos: Plut. *Quaest. Gr.* 297B. Ligado a este conjunto está el mito del caballo de Troya, véase *S&H*, pp. 59-62.

81 Un macho cabrío desviado hacia el enemigo *ANET* 347; expulsión del sustituto del rey, *ANET* 355. O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, 1977, pp. 47-52 [cfr. J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 467 ss.].

82 Pherecyd. *FGrHist* 3 F 154 [= fr. 154 Fowler]; Hellanic. *FGrHist* 323 a F 23 [= fr. 125 Fowler y Caerols]; cfr. Scherling, *RE* XI (1921), cols. 984-994.

83 Véase Vernant (*supra* n. 76).

84 Véase II, n. 57; Burkert, *CQ* 20 (1970), p. 7; *HN*, p. 213. En el relato de Yambulo (Diod. Sic. 2, 55, 3) dos hombres son embarcados en una nave y obligados a partir a un viaje sin retorno como parte de un *katharmós*.

85 Andrisc. *FGrHist* 500 F 1 y Theophr. en Parthen. 9 = fr. 626 Fortenbauch; Arist. fr. 559 Rose.

86 Aen. Tact. 31, 24; Timae. *FGrHist* 566 F 146; Callim. fr. 35; Lycophr. 1141-1173 con el comentario de Tzetzes a los vv. 1141,1155 [trad. esp.: Licofrón, *Alejandra*, trad. de M. y E. Fernández Galiano, 1987] y otros; A. Wilhelm, *OeJh* 14 (1911), pp. 163-256; A. Momigliano, *CQ* 39 (1945), pp. 49-53 = *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, pp. 446-453; G. L. Huxley, en *Ancient Society and Institutions, Studies V. Ehrenberg*, 1968, pp. 147-164; *RE* Suppl. XIV (1974), cols. 814 s.; F. Graf, *SSR* 2 (1978), pp. 61-79; P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, 1981, pp. 249-266 [trad. esp.: *El cazador negro*, 1983]; G. Ragone, «Il millennio delle vergini locresi», en B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici VIII*, 1996, pp. 7-95.

87 Regio: Strab. 6, 257; Botieos: Arist. fr. 485 Rose; Asine: Paus. 4, 34, 9; L. Gierth, *Griechische Gründungsgeschichten als Zeugnisse historischen Denkens vor dem Einsetzen der Geschichtsschreibung*, tesis doct., Friburgo, 1971, pp. 70-86; sobre el *ver sacrum* itálico véase *RE* VIII A (1955), cols. 911-923. El mito hace derivar de un voto de primicias el sacrificio de un hijo en el caso de Idomeneo (Serv. in Verg. *Aen.* 3, 121; Myth. Vat. 1, 192 Kulcsár; *PR* II, pp. 1498 s.) y también de Ifigenia (Eur. *Iph.Taur.*

otras sagas de fundación, son también los marginados, los bastardos y los esclavos, los que son expulsados y comienzan una nueva vida en tierra extranjera[88].

5. El santuario

5.1. *Témenos*

El culto de los griegos se define casi siempre localmente: los lugares de culto fueron fijados en la tradición antigua[1] y no pueden cambiarse fácilmente. Los santuarios a menudo se conservan y se atienden a pesar de catástrofes, revoluciones y cambios de población. El templo de Apolo siguió coronando Corinto mucho después de que la ciudad fuera destruida por los romanos y aún hoy siguen en pie algunas de sus columnas. Incluso los cristianos siguieron la tradición, erigiendo capillas en el lugar de santuarios o transformando templos en iglesias; la catedral de Siracusa encierra el templo de Atenea del siglo v.

La impresión moderna de un santuario griego está indisolublemente fundida con el paisaje[2]. También los antiguos sintieron algo parecido: hablan de las imponentes alturas, de los rocosos precipicios de Delfos y del dulce encanto de los bosquecillos sagrados con sus hojas susurrantes, con los cantos de los pájaros y sus murmurantes arroyos[3]. Pero el culto no es una respuesta a la experiencia del paisaje[4]. Si alguna vez en un lugar o paraje se experimenta un aliento de divinidad y se siente como la esfera de seres superiores[5], ello es debido a la existencia de un culto institucionalizado.

Como los ritos frecuentemente dan forma a la oposición entre «interior» y «exterior», así, en relación con el territorio de una ciudad, hay santuarios situados

---

20 s.). Sobre el complejo del «rey de las Saturnales» cfr. asimismo *GB* IX, S. Weinstock, en *Mullus, Festschrift Theodor Klauser*, 1964, pp. 391-400.

88 *Partheníai* de Tarento: Arist. fr. 611, 57 Rose; Ephor. *FGrHist* 70 F 216; Antioch. *FGrHist* 555 F 13; Ps.-Acro in Hor. *Carm.* 2, 6, 12; Serv. in Verg. *Aen.* 3, 551. La fundación de Locros: Timae. *FGrHist* 566 F 12; Polyb. 12, 5, 6; Schol. Dionys. Per. 366; S. Pembroke, *Annales (ESC)* 25 (1970), pp. 1240-1270; Ch. Sourvinou-Inwood, *CQ* 24 (1974), pp. 186-198.

1 *KA*, pp. 10-31; K. Lehmann-Hartleben, «Wesen und Gestalt griechischer Heiligtümer», *Die Antike* 7 (1931), pp. 11-48, 161-180; H. Berve-G. Gruben, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, 1961 [trad. ital.: *I templi greci*, 1962]; Gruben, 1966; Bergquist, 1967; R. A. Tomlinson, *Greek Sanctuaries*, 1976; S. E. Alcock y R. Osborne, *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, 1994; W. Burkert, «Greek Temple-builders: Who, Where, and Why?», en R. Hägg (ed.), *The role of religion in the early Greek polis*, 1996, pp. 21-29. Sobre la relación con elementos prehistóricos véase I 1, nn. 38-40; micénicos, véase I 4, nn. 22-31.

2 P. Philippson, *Griechische Gottheiten in ihren Landschaften* (*Symbolae Osloenses*, Suppl. 9), Oslo, 1939.

3 Sobre los paisajes de montaña: Fehling, p. 55; véase *infra*, n. 7. Delfos: por ej. Eur. *Ion* 714 s., *Phoen.* 226-228. Sobre el bosquecillo: Safo fr. 2 Voigt [trad. esp. de H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, 1994, fr. 83] y Soph. *O. C.* 668-706.

4 *GdH* p. 544: «Había una vez un espeso bosquecillo de cipreses en el que manaba una copiosa fuente. Entonces los hombres sintieron 'seguramente hay un dios en este lugar...'»; palabras escritas sobre Andania (véase VI 1.2, nn. 6-14), siguiendo Verg. *Aen.* 8, 351 s.

5 Plat. *Leg.* 750e. Según la creencia popular, en los cementerios merodean fantasmas, pero no porque se escojan para las sepulturas lugares poblados de fantasmas; son los espíritus los que siguen a los lugares de entierro.

en el centro y otros en la periferia. Los primeros coronan la ciudadela (la Acrópolis) o lindan con la plaza del mercado (el *agorá*); los otros buscan las alturas de las montañas o si no la soledad de pantanos y marismas, *límnai*. En particular hay una Ártemis *Limnâtis* y un Dioniso en *límnais*[6]. Aquí en los pantanos, la antigua práctica del «sacrificio por ahogamiento» ha dejado sin duda su huella, mientras que «subir» y «llevar víctimas a las alturas», a la montaña, ha creado una tradición igualmente significativa. Los santuarios, sin embargo, estaban situados a menudo no en la cumbre sino en un collado protegido[7]. Los nombres divinos no están restringidos a situaciones específicas. Apolo está en la plaza del mercado[8], así como en los solitarios montes de Basas; hay cultos de Zeus en alturas, pero también una Hera *Akraía* y una Afrodita en Acrocorinto. La diosa de la ciudadela por excelencia es Atenea; «delante de la ciudad», en una colina, se encuentra a menudo un santuario de Deméter[9], que está en cierta polaridad con la vida diaria de la ciudad.

El lugar sagrado debe estar marcado de forma inconfundible, pero los elementos naturales raras veces son apropiados para este propósito. Las grutas y las cuevas desempeñan sólo un papel marginal; el más llamativo es el culto mistérico en la cueva del Ida[10]. La salvaje garganta rocosa de Lebadea con sus múltiples manantiales ha proporcionado sin duda algunos rasgos al culto subterráneo de Trofonio[11]; también hay santuarios situados junto a manantiales de agua caliente[12]. La simple marca con una roca y un árbol suele ser suficiente. En el centro del santuario eleusinio se dejaba siempre una roca sin tallar[13]; el santuario de la «Tierra *Olympía*» en Atenas estaba construido en una grieta natural de la roca[14]. Sin embargo, también se colocan piedras, «piedras no labradas» (*argoì líthoi*)[15]; en Delfos, la piedra tallada con la forma característica del «ombligo» se consideraba el centro, no sólo del santuario sino también del mundo: las dos águilas que soltó Zeus desde el extremo Occidente y desde el extremo Oriente se encontraron en este punto[16].

Se ha comprobado que hay una grieta que exhala vapores que producen estados alterados.

6 Sobre Ártemis *Limnâtis*, *GF*, pp. 210-213; pertenecían a este tipo también el templo de Ártemis en Corcira, famoso por el frontón de la Gorgona, que se encontraba en los pantanos fuera de la ciudad, y el santuario de Ortia. Sobre el Dioniso de las Antesterias véase V 2.4.

7 Por ejemplo, el santuario de Zeus *Lýkaios*, *RE* XIII (1927), cols. 2235-2244; *HN*, p. 99, o el hogar sobre el monte Eta (véase II 1, n. 71). Cfr. A. Beer, *Heilige Höhen der Griechen und Römer*, 1891; C. Albers, *De diis in locis editis cultis apud Graecos*, tesis doctoral, Leiden, 1901.

8 Burkert, *RhM* 118 (1975), p. 20. El ágora de los Feacios está «a ambos lados del hermoso santuario de Posidón», *Od.* 6, 266.

9 Richardson, p. 250. Cfr. asimismo G. Pugliese Carratelli, «Santuari extramurani della Magna Grecia», *PP* 7 (1962), pp. 241-246.

10 Véase I 3.3, n. 17; I 4, n. 18; III 2.1, n. 16; VI 1.2, nn. 22-25.

11 Véase II 8, nn. 56-57.

12 Sobre la cuestión, J. H. Croon, *Mnemosyne* 9 (1956), pp. 193-220.

13 Véase I 4, n. 26.

14 Paus. 1, 18, 7; véase II 2, n. 66; III 3.3, n. 10.

15 Precursoras de las imágenes antropomorfas de los dioses en Paus. 7, 22, 4; Visser, pp. 1-9; 55-107; E. Maass, «Heilige Steine», *RhM* 78 (1929), pp. 1-25; Latte, *RE* III A (1929), cols. 2295-2304; Jeffery, p. 255; M. T. Manni Piraino, *PP* (1968), p. 432. El «Eros» de Tespias: Paus. 9, 27, 1; «Zeus *Kappótas*» cerca de Gitio: Paus. 3, 22, 1; Heracles cerca de Orcómeno: Paus. 9, 24, 3; Alcmena en Tebas: Pherecyd. *FGrHist* 3 F 84, Paus. 9, 16, 7; las Gracias de Orcómeno: Paus 9, 38, 1; Pafos: véase I 4, n. 6, cfr. I 4, n. 45; I 3.5, nn. 2-5; II 2, nn. 57s.

16 W. H.Roscher, *Omphalos* (Abh. Leipzig XXIX 9), 1913, pp. 54-105; Herrmann (1); *HN*, p. 144; Pind. fr. 54 Maehler.

El árbol, sin embargo, es incluso más importante que la piedra para señalar el santuario, lo que corresponde no sólo a la tradición minoico-micénica sino también a la del Próximo Oriente[17]. El árbol que da sombra representa tanto la belleza como la continuidad a través de las generaciones. La mayoría de los santuarios tienen su árbol especial. En Atenas, un olivo cuidado con gran esmero se encuentra en la Acrópolis en el santuario de la Diosa del Rocío, Pandroso. El hecho de que volviera a florecer inmediatamente después de que los persas hubieran quemado el templo en 480 fue una viva afirmación de la intacta fuerza vital de Atenas[18]. En el santuario de Hera en Samos, el sauce *(lýgos)* permaneció siempre en el mismo lugar y fue incluso integrado en el gran altar[19]. En Delos, se mostraba la palmera contra la que se apoyó Leto en el nacimiento de los dioses gemelos Ártemis y Apolo; Odiseo no puede comparar la belleza virginal de Nausícaa[20] con otra cosa que con esta palmera delia. En Dídima[21], estaba el laurel de Apolo; en Olimpia había un acebuche *(kótinos)*, cuyas ramas se usaban para coronar a los vencedores[22]. Particularmente antigua y sagrada era la encina *(phegós)* de Dodona que transmitía el oráculo con el susurrar de sus ramas[23].

El árbol está íntimamente relacionado con la diosa. La imagen tallada de Atenea en Atenas está hecha de madera de olivo[24] y la de Hera en Tirinte, de madera de peral silvestre[25]. Algunas monedas de Gortina[26] y de Mira en Asia Menor[27] muestran una diosa sentada en un árbol: las primeras representan a Europa, a la que se acerca Zeus en forma de águila y las últimas muestran a Ártemis *Eleuthéra*. Sin embargo, los mitos oscuros que cuentan cómo la diosa o las vírgenes que están a su servicio fueron colgadas de un árbol son una advertencia para no «considerar el culto del árbol» simplemente como precursor del culto de la diosa[28]. Desde tiempos inmemoriales se han colgado ofrendas de los árboles, como las pieles de animales según una antiquísima costumbre de caza, o también discos, *oscilla*, que se mueven con el viento; para la fantasía o la tradición mítica se trata de «sacrificios colgantes». Así, se puede decir también que un ídolo de Dioniso está hecho con la madera del pino en el que Penteo encontró su muerte[29].

17 G. Bötticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, 1856; L. Weniger, *Altgriechischer Baumkultus*, 1919; véase I 3.5, nn. 2-4; sobre el culto del árbol en Oriente: H. Danthine, *Le palmier dattier et les arbres sacrés*, 1937. Trasfondo etiológico: G. J. Baudy, *Excommunikation und Reintegration*, 1980, pp. 77-80.

18 Hdt. 8, 55; Philochor. *FGrHist* 328 F 67; M. Detienne, «L'olivier, un mythe politico-religieux», *RHR* 178 (1970), pp. 5-23.

19 Paus. 8, 23,5; *AA* (1964), pp. 222 s. Véase III 2.2, n. 52.

20 *Od.* 6, 162-167; *Hymn. Apoll.* 117; Head p. 485; *IG* XI 2, 199 A 80; Cic. *De leg.* 1, 2; Plin. *Nat. Hist.* 16, 89; Ch. Le Roy (*BCH* Suppl. I), 1973, pp. 263-286.

21 Gruben, p. 340.

22 Pind. *Ol.* 3, 11-35 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; Aristoph. *Plut.* 582-586.

23 Véase II 8, nn. 47 s.

24 Schol. Demosth. 22, 45 Dilts; Athenag. *Leg. pro Christ.* 17, 4 Marcovich, cfr. Varrón en Aug. *De civ. Dei* 18, 9.W. H. Roscher, *Omphalos* (Abh. Leipzig XXIX 9), 1913, pp. 54-105; Herrmann (1); *HN*, p. 144; Pindar. fr. 54 Maehler.

25 Paus. 2, 17, 5; *HN*, p. 189.

26 Head, p. 466; *GGR*, lám. 27, 3-4; Cook I, pp. 528 s.; Theophr. *Hist. plant.* 1, 9, 5.

27 Head, pp. 695 s.; Cook II, pp. 680 s.; *RE* XVI (1933), col. 1085.

28 Helena: Paus. 3, 19, 10; cfr. Ártemis de Cafias: Callim. fr. 187; vírgenes de Ártemis en Caria: Schol. Stat. *Theb.* 4, 225 Sweeney; *HN*, p. 77.

29 Paus. 2, 2, 7.

A menudo pertenece también al santuario una parte de bosque, un «bosquecillo» *(álsos)*, llamado *áltis* en Olimpia, que o bien constituye él mismo el santuario, o bien se encuentra adyacente a él[30]. El nombre, «lugar de alimentación», indica su función práctica como zona de pastoreo para las bestias de carga y las monturas de los participantes en la fiesta, aunque ello de ninguna manera excluye un cierto sentimiento por la naturaleza, especialmente porque el bosquecillo está reservado para uso sagrado.

Más importante aún es el agua para beber y para abrevar los animales y también para la particular «pureza» del culto. Muchos santuarios tienen sus propios manantiales y fuentes, especialmente los santuarios de Deméter[31]; pero también en Dídima[32] hay un pozo cerca del altar; desde el templo de *Aléa* en Tegea[33] una puerta específica conduce a la fuente; el Hereo de Argos tiene su arroyo al menos al pie de la colina[34]. En Delfos, el agua de la fuente Casotís fluye hasta el mismo santuario de Apolo, mientras que la mucho más famosa e imponente fuente Castalia brota de una garganta rocosa cercana[35]. En la Acrópolis de Atenas la huella del culto más importante además del olivo era el «mar», un pequeño estanque de agua salada en una hendidura de la roca; aunque estaba incluida en la sala norte del Erecteion, debía permanecer siempre a cielo abierto[36]. Aquí lo que es importante es el simbolismo de lo profundo, más que cualquier uso práctico.

El santuario griego, sin embargo, está propiamente constituido sólo por la delimitación que lo separa de lo profano *(bébelon)*. El espacio de tierra «separado» dedicado al dios o al héroe se conoce con el antiguo término que realmente significa cualquier tipo de parcela *(témenos)*[37]. Incluso si se venera a un río o al dios sol Helio, que todo lo ve, éstos reciben también su *témenos* bien definido[38]. El límite se marca mediante mojones que a menudo están inscritos, o si no, por medio de un sólido muro de piedra, que suele tener aproximadamente la altura de un hombre. En la mayoría de los casos sólo se permite una entrada; allí se colocan los pilones de agua para la purificación. «Dentro de los pilones de agua» se admite sólo lo que es puro. Por tanto, dentro del santuario está prohibido todo aquello que podría producir una contaminación *(míasma)*: relaciones sexuales, nacimiento y muerte[39]. Con el paso del tiempo son cada vez más escrupulosos: Delos fue «purificada» dos veces, bajo Pisístrato y en 426-425[40]; primero se quitaron las tumbas de la zona que podía

30 Por ej. *LSCG* 47; *LSS* 81; *SIG* 1157; 1168, 122; Pind. *Ol.* 5, 11. Una «pradera pasto de caballos» en Sapph. fr. 2, 9 Voigt.

31 Fuente Calícoro en Eleusis: Mylonas, pp. 97-99; Richardson, pp., 326-328; una ley de Ceos: *IG* XII 5, 569, prohíbe lavar y bañarse en la fuente «para que el agua llegue pura al santuario de Deméter».

32 Gruben, p. 340; Iambl. *De myst.* 3, 11, p. 123; 15; 127, 3 Parthey.

33 Ch. Dugas, *Le sanctuaire d'Aléa Athéna à Tégée au IVe siècle*, 1924, p. 69; Paus. 8, 47, 4.

34 Paus. 2, 17, 1.

35 Roux, pp. 126-133.

36 Hdt. 8, 55; *HN*, pp. 176 s.

37 Usado con significado profano en la lineal B y en Hom. *Il.* 6, 194; 9, 578; 12, 312; 18, 550; 20, 184; 391; *Od.* 11, 185; 6, 293; 17, 299. Sobre el posible influjo de sumerio *Temenu* «santuario» véase H. van Effenterre, *REG* 80 (1967), pp. 17-26; Dietrich, p. 41, n. 189.

38 P. ej. Esperqueo, *Il.* 23, 148; Helio, *Od.* 12, 346.

39 J. W. Hewitt, «The Major Restrictions of Access to Greek Temples», *TAPA* 40 (1909), pp. 83-91; R. Parker, *Miasma*, 1983, pp. 32-103; G. Arrigoni, «Amore sotto il manto e iniziazione nuziale», *QUCC* 15 (1983), pp. 24-33. Véase II 4, nn. 24-31.

40 Thuc. 3, 104.

verse desde el santuario, después, de toda la isla; las mujeres embarazadas y los moribundos fueron trasladados a la vecina isla de Renia. El espartano Pausanias, al que habían dejado morir de hambre en el santuario de Atenea *Chalkíoikos*, fue sacado de él a rastras, aún con vida, aunque así se profanase también el derecho de asilo del santuario[41]. Bien es cierto que los tabúes de lo sagrado son esencialmente ambivalentes también en este caso: el dios puede celebrar el matrimonio en el santuario, Apolo y Ártemis nacieron en Delos y las víctimas de los sacrificios siguen desangrándose hasta morir en el altar. Frecuentemente se interpreta un lugar de sacrificio como la tumba de un héroe cuya truculenta muerte en el santuario se narra después en el mito[42]. Para crearle un espacio a la divinidad, que está fuera de lo ordinario en el sentido más eminente, todo lo que es extraordinario en la vida de los hombres debe quedar excluido.

5.2. Altar

El *témenos* está destinado a la «acción sagrada», el sacrificio; su elemento más esencial, más incluso que la piedra cultual, el árbol y la fuente, es el altar *(bomós)* sobre el que se enciende el fuego[43]. «Témenos y altar perfumado» del dios es ya una fórmula homérica[44]. Hay altares naturales de roca[45]; altar y piedra cultual son por tanto idénticos. En santuarios sencillos y rústicos, algunas piedras toscamente sobrepuestas pueden servir de altar[46]. En algunos santuarios grandes e importantes se acumulan los restos de ceniza y huesos hasta formar grandes montones; incluso en Olimpia el altar de Zeus no era más que eso[47]. Normalmente el altar griego, sin embargo, está «bien construido», edificado con ladrillos y blanqueado con cal o compuesto de bloques de piedra tallados cuidadosamente. Los lados a menudo están decorados con volutas. En el centro se encuentra la placa de metal sobre la que arde el fuego. Los grandes altares tienen uno o más escalones construidos a un lado, por los que puede subir el sacerdote para colocar en el fuego las porciones consagradas y verter la libación.

Según las fuentes literarias, los participantes están de pie en torno al altar; en el «comienzo» el recipiente de agua va pasando de unos a otros en círculo. En muchos santuarios, sin embargo, el altar está tan cerca del muro del *témenos* que la única disposición posible es un semicírculo irregular[48]. La fachada del templo constituye generalmente el fondo. Lo normal es que la entrada al *témenos* conduzca direc-

41 Thuc. 1, 134.

42 En particular Pélope en Olimpia, *HN*, pp. 111-117; Pirro en Delfos, *HN*, pp. 134-137.

43 Yavis 1949; H. Hoffmann, «Foreign Influence and Native Invention in Archaic Greek Altars», *AJA* 57 (1953), pp. 189-195; W. H. Mare, *A Study of the Greek Bomós in Classical Greek Literature*, tesis doct., Universidad de Pennsylvania, 1961 (*DA* 23, 1962, pp. 1011 s.); M. S. Sahin, *Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre*, tesis doct., Colonia, 1972. No se ha resuelto el problema de la relación entre griego *bomós* y semítico occidental *bamah* «altura sagrada». No habría que excluir un préstamo semítico en griego (véase 4, n. 5; I 4, n. 45), pero no existe una etimología semítica para *bamah*, mientras que hay una etimología griega para *bomós*, cfr. Chantraine, p. 204; Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 77-79.

44 *Il.* 8, 48; 23, 148; *Od.* 8, 363; *Hymn. Aphr.* 59.

45 Atenea *Itonía*, Paus. 9, 34, 2; Heracles en Tasos, B. Bergquist, *Herakles on Thasos*, 1973, pp. 22 s., 39 s.

46 Dio Chrys. *Or.* 1, 53; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1, 40; Alciphr. 4, 13, 4.

47 Véase I 4, n. 51.

48 Bergquist, 1967, pp. 112 s.

tamente a la zona de culto delante del altar. En algunos casos hay gradas parecidas a las de un teatro, lo que permitiría que la ceremonia fuera visible para un mayor número de personas[49].

El altar se «erige» solemnemente cuando se realiza el primer sacrificio; este acto se atribuye a menudo en el mito a algún héroe, a un rey de época antigua o a Heracles. A partir de entonces, la posición del altar se mantiene fija, independientemente de las alteraciones que puedan afectar al santuario. En el Hereo de Samos, los excavadores pudieron distinguir siete situaciones diferentes del altar antes de que recibiera su forma monumental definitiva a manos de Reco, en torno a 550[50].

Un *témenos* no tiene que estar necesariamente reservado sólo a un dios, sino que puede incluir varios lugares de sacrificio, varios altares, que tienen una determinada relación entre sí. Es frecuente la antítesis entre pozo de ofrendas u hogar al nivel del suelo y altar de piedra elevado, que corresponden al sacrificio «ctónico» y al «olímpico» respectivamente; héroe y dios se asocian de esta manera el uno con el otro; pero también puede tener cada uno su propio *témenos* separado[51].

5.3. Templo e imagen cultual

La cultura griega se ha definido de manera global como una «cultura del templo»[52], ya que fue en la construcción de templos, y no en la de palacios, anfiteatros o termas, donde la arquitectura griega encontró su máxima expresión. Pero el templo no era un elemento imprescindible de la religión griega; la mayoría de los santuarios son más antiguos que sus templos y algunos de ellos siempre desdeñaron el templo. El templo es la «morada» *(naós)* de la divinidad y alberga la imagen cultual antropomórfica. Los orígenes de la construcción de templos, por tanto, se solapan con la historia del desarrollo de las imágenes de los dioses.

Los propios griegos propusieron posteriormente la teoría según la cual el culto más puro y primitivo de los dioses carecía de imágenes[53]. De hecho, en muchos lugares los dioses más importantes del período micénico, Zeus y Posidón, no tuvie-

49 En Corinto, *Hesperia* 37 (1968), pp. 305-307; 41 (1972), pp. 307-310; en Atenas, Erecteo, Gruben, p. 340; en Licosura, Gruben, pp. 128, 194; Richardson, p. 235; en Troya, D. B. Thompson, *Troy Suppl.* 3, 1963, pp. 58 s.; en Pérgamo, *AM* 35 (1910), pp. 370 s.; cfr. ya en Micenas (véase I 3.3, n. 75). «Teatros» con gradas hay ya en Cnoso y Festo, cfr. Marinatos-Hirmer, lám. 29; 50b.

50 H. Schleif y E. Buschor, *AM* 58 (1933), pp. 146-173; Gruben, p. 317.

51 Así Pélope y Pirro, véase *supra*, n. 42. Un altar combinado para Apolo y Jacinto en Amiclas, véase IV 3, n. 42.

52 K. Schefold. Sobre el templo: W. B. Dinsmoor, *The Architecture of Ancient Greece*, ³1950; W. Hege y G. Rodenwaldt, *Griechische Tempel*, ²1951; H. Koch, *Der griechisch-dorische Tempel*, 1951; K. Schefold, «Neues vom klassischen Tempel», *MH* 14 (1957), pp. 20-32; K. Kähler, *Der griechische Tempel*, 1964; Gruben, 1966; Drerup, 1969 [R. Schmitt, *Handbuch zu den Tempeln der Griechen*, 1992].

53 Posidonio en Strab. 16, 760 s.; Nock, pp. 860 s.; Dio Chrys. *Or.* 12, 27 ss., 44; cfr. Varrón en Aug. *De civ. Dei* 4, 31; B. de Borries, *Quid veteres philosophi de idolatria senserint*, tesis doct., Gottinga, 1918; Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images*, 1924. Sobre la imagen cultual: V. Müller, *RE* Suppl. V (1931), cols. 472-511; K. Schefold, «Statuen auf Vasenbildern», *JdI* 52 (1937), pp. 30-75; F. Willemsen, *Frühe griechische Kultbilder*, tesis doct., Múnich, 1939; E. Bielefeld, «Götterstatuen auf attischen Vasenbildern», *Wiss. Zeitschr. der Universität Greifswald* 4 (1954-1955), pp. 379-403; L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, 1949; G. Schneider-Hermann, «Kultstatue auf italischen Vasenbildern», *BABesch* 47 (1972), pp. 31-42; H. Funke, *RAC* XI (1981), cols. 659-828.

ron imagen cultual ni templo hasta la época clásica. Es posible que los indoeuropeos no usaran imágenes de los dioses. Por otro lado, el templo como morada de la estatua cultual fue durante mucho tiempo el centro de culto en las religiones de Egipto y Mesopotamia, adoptado también por los hititas y –con la excepción de Israel– por los pueblos semitas occidentales. Anteriores y contemporáneas son las estatuillas de tradición neolítica, habitualmente femeninas, pero rara vez se puede afirmar nada específico acerca de su significado o uso[54]. La civilización minoico-micénica ocupa una posición especial[55]. En este caso hay «templos» individuales y, al menos en la fase tardía, se colocan estatuillas, sobre todo de diosas, en los santuarios. Pero estas estatuillas aparecen a menudo en grupos; no se trata de una única estatua cultual que representa al dios como señor del santuario.

Los poemas homéricos, por el contrario, conocen el templo como morada *(naós)* de un dios particular, lo que corresponde a la situación propia del final del período Geométrico. Apolo lleva a Eneas a su templo en Troya, en cuyo *ádyton* Leto y Ártemis curan sus heridas. En la *Odisea*, Atenea se dirige a Atenas y entra en la «sólida casa de Erecteo». La ciudad feacia tiene sus templos de dioses y los compañeros de Odiseo quieren erigir un templo a Helio y adornarlo ricamente para expiar su culpa por haber dado muerte a las reses del dios[56]. Cuando, en el libro sexto de la *Ilíada,* las mujeres troyanas organizan una procesión de súplica al templo de Atenea para poner un manto sobre sus rodillas, se presupone la existencia de una imagen sedente de la diosa[57]: imagen cultual y templo aparecen asociados. Los primeros templos, de hecho, están dedicados precisamente a los dioses que están también representados por estatuas cultuales: Hera, Atenea, Apolo, Ártemis y después también Deméter[58]; Posteriormente se construyen templos a Posidón y a Zeus, Sin embargo, algunos santuarios han permanecido siempre sin templo y sin imagen cultual.

Al igual que para el altar, también para el templo y la imagen hay una «construcción» ceremonial *(hidrýein)*[59]. Se entierran ofrendas fundacionales bajo los muros –objetos antiguos de gran valor, estatuillas de dioses y vasos con ofrendas de alimentos–; el sacrificio de animales, el fuego, el banquete sagrado y las libaciones forman siempre parte de la ceremonia. Son probables las conexiones con la tradición hitito-anatolia. Se llama a la imagen cultual *hédos*, esto es, aquella que posee una «sede» inmutable; los poetas emplean la palabra *brétas*, que debe de tener un origen extranjero[60].

La prehistoria del templo sigue muchos caminos. Se ha enfatizado a menudo la relación con el *mégaron* de los palacios reales micénicos. Su equivalente en el siglo VIII es el «templo como casa del fuego», un edificio rectangular con una entrada en

54 Véase I 1, n. 9.

55 Véase I 3.3-4. Para la estatua de culto del templo de Arjanes véase I 3.3, n. 70a: I 3.4, n. 30a.

56 *Il.* 5, 445-448; *Od.* 7, 81; 6, 10; 12, 346; Vermeule (2), pp. 106 s.

57 *Il.* 6, 87-95, 286-311. *RE* Suppl. V (1931), col. 495; Vermeule (2), p. 121.

58 En la lista de primeros templos de Bergquist, p. 55, aparecen seis templos de Apolo, cuatro de Ártemis, tres de Atenea y tres de Hera. Construcción de un templo a Deméter: *Hymn. Dem.* 270-272, 296-302. Sin templo quedó por ejemplo el santuario de Apolo Delfinio en Mileto, *Milet* I 3 (1914), pp. 408-412.

59 G. Hock, *Griechische Weihegebraüche*, 1905. Aristoph. *Pax* 922; *Plut.* 1197s. con Schol.; Phot. *s.v. ómpnen*. Sacrificio de fundación en Gortina: Rizza-Scrinari (véase I 4, n. 59), pp. 24 s.; depósitos de fundación en Éfeso: D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesos*, 1908, pp. 237 s.; en Delos, en el templo de Ártemis, *BCH* 71-72 (1947-1948), pp. 148-254.

60 Frisk I, p. 266; Chantraine, p. 195.

el lado estrecho y un hogar central; los ejemplos más importantes están en Perajora, cerca de Corinto[61] y en Dreros, en Creta. En el templo de Dreros se encontró un banco cultual de apariencia minoico-micénica, pero había también figuras únicas hechas con bronce batido que representan a Apolo, Leto y Ártemis[62]. Quizá ya se les pueda llamar imágenes cultuales; sin embargo también se cocinaba y se comía en el «templo casa del fuego». Las construcciones absidales alargadas de Termo en el santuario federal de los etolios eran probablemente también casas para banquetes sacrificiales[63]. Al culto de los muertos se dedicaba una gran construcción absidal con una corona de columnas de madera, el *Herôon* de Lefkandi (Eubea), del siglo X[63a]. Después, a principios del siglo VIII, se adopta como norma la disposición del Hereo de Samos, una larga construcción rectangular con una línea de columnas centrales, rodeada por una serie de columnas de madera[64]. Aquí, el lugar del fuego, el altar, está al aire libre frente al templo, que se abre hacia él; el altar se remonta al siglo X. La imagen cultual de Hera era una talla de madera probablemente del siglo VIII, de la que da una idea una estatuilla del siglo VII. Sin embargo aún persiste el recuerdo de una fase anterior en que la diosa se representaba simplemente con una tabla (*sanís)*, como en la isla de Ícaro, donde un tosco trozo de madera era considerado como «Ártemis»[65]. La forma y el papel particular de la imagen han dado origen a la peculiar forma del templo. Un tipo de edificio totalmente diferente, una estructura de madera con forma de herradura, fue erigido en el siglo VIII en Eretria en honor de Apolo *Daphnephóros*[66], quizá como una enramada, una cabaña de hojas de laurel que se corresponde con la costumbre de «llevar laurel» en honor de este dios. Muy diferente es también la construcción de piedra rectangular del templo de Atenea en Gortina[67], que se construyó en torno a 800 y se encuentra dentro de la tradición siria /tardo hitita. No encierra una imagen cultual sino un pozo de ofrendas; poco después se añadió un gran altar algo más lejos colina abajo y cerca se colocó una figura de piedra casi de tamaño natural de una diosa sedente.

No parece que se hayan producido imágenes de dioses en la Edad Oscura; sin embargo se utilizaban las ya existentes. Las figurillas minoico-micénicas seguían a su disposición y fueron empleadas como ofrendas fundacionales hasta el año 700. En el templo de Ceos, se había colocado la cabeza de una gran estatua del Minoico

61 H. Payne, *Perachora* I, 1940, pp. 110-113; M. Guarducci, *SMSR* 13 (1937), pp. 159-165; Nilsson, *Op.* II, pp. 704-710; M. Launey, *Études Thasiennes*, I, 1944, pp. 172-174; F. Oelmann, «Homerische Tempel und nordeurasiatische Opfermahlhäuser», *Bonner Jahrbücher* 157 (1957), pp. 11-52; Drerup, pp. 123-128. De Perajora proviene un modelo de templo (siglo VIII); *Perachora* I, lám. 9. Drerup, p. 72; otro del Hereo de Argos, *AE* (1931), pp. 1-53; Drerup, p. 70; Gruben, p. 28; de Samos, *AM* 74 (1959), Anexo 29, 2.

62 Véase I 4, n. 16. A propósito del influjo egipcio sobre la iconografía de la triada: Th. Hadzisteliou-Price, *JHS* 91 (1971), p. 59.

63 Gruben, pp. 32 ss.; Drerup, pp. 14-17.

63a M. R. Popham, P. G. Calligas y L. H. Sackett, *Lefkandi* II, 1991-1993; P. Blome, «Lefkandi und Homer», *Würzburger Jahrbücher* 10 (1984), pp. 9-22.

64 Véase I 4, n. 56.

65 Sobre la imagen de Hera: Callim. fr. 100 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 100, p. 182]; la estatuilla: Simon, p. 55; véase I 4, nn. 56-58. Ártemis de Ícaro: Clem. Al. *Protr.* 4, 46, 3.

66 *AK* 17 (1974), pp. 60-68.

67 Véase I 4, n. 59.

Medio claramente como imagen de culto[68]. En Olimpia, también se descubrió una pequeña figura micénica muy modesta, que fue depositada o se perdió allí en una fecha muy posterior[69]. Además resulta claro que llegaron también a Grecia un número considerable de pequeñas estatuillas de bronce de un «dios guerrero» de origen sirio-hitita, con casco y escudo y que blande amenazadoramente una lanza[70]. El papel que podrían haber tenido estas figuras de madera escapa a nuestro conocimiento. Sin embargo, *xóanon* «figura tallada»[71] es la palabra habitual para «estatuilla». Hay algunas pistas que apuntan al uso de pequeñas figuras movibles en el culto. En Patras, se guarda una imagen de Dioniso en una caja y se expone sólo una vez al año para la fiesta nocturna, ya que ver esta imagen provoca locura; la sacerdotisa de Ortia en Esparta lleva la imagen de la cruel diosa en el brazo durante el sangriento espectáculo[72]; en Egion el sacerdote de Zeus y el de Heracles guardan cada uno en su propia casa una estatuilla de bronce de su dios[73]. Los dioses que Eneas trajo consigo de Troya se imaginan como pequeñas figuras en un recipiente cerrado, según las prescripciones que aún daba un cabeza de familia mucho después[74]. Ovidio describe cómo en el área de un santuario silvestre de la Diosa Madre cerca de Tebas –en una cavidad parecida a una cueva natural– se conservaron muchos ídolos de madera de misteriosos «dioses viejos» (probablemente los cabiros) reunidos allí por un sacerdote o una sacerdotisa[75]. Todo ello puede ser en principio más antiguo que «erigir» imágenes cultuales en los templos. Como una tradición diferenciada existe la costumbre indudablemente antigua de erigir *phalloí* de madera o figuras itifálicas como indicadores apotropaicos, predecesores de las «hermas»[76].

En el siglo VIII, empezaron a producirse de nuevo imágenes de dioses en barro y en bronce, algunas con el típico gesto epifánico de la tradición minoico-micénica y, con especial preferencia, del tipo del guerrero. La única imagen cultual de Apolo con forma de columna en Amiclas, con casco y lanza[77], también parece seguir el segundo tipo y su influencia sigue sintiéndose en las esculturas a gran escala de poderosos dioses combativos: Atenea con la lanza, Zeus con el rayo y finalmente el grandioso Posidón de Artemision.

68 *Hesperia* 33 (1964), p. 330; véase I 3.3, n. 71; I 4, n. 19.

69 H. V. Herrmann, *AM* 77 (1962), pp. 26-34.

70 Véase I 4, n. 52.

71 W. H. Gross, *RE s.v. Xoanon* IX A (1983), cols. 2140-2149; cfr. H. V. Herrmann, *AA* (1974), pp. 636-638; A. C. Donohue, *Xoana and the Origin of Greek Sculpture*, 1988.

72 Paus. 7, 19, 6s.; 20, 1; véase III 2, 10, n. 47, Paus. 3, 16, 11, Schol. Plat. *Leg.* 633b Greene; inscripción de una sacerdotisa de Ortia de Mesene: *SEG* 23 (1968), nº 220; véase III 2.6, n. 32.

73 Paus. 7, 24, 4; cfr. ley de los Clítidas de Quíos hacia 335, *LSCG* 118; los «objetos sagrados» deben trasladarse de las habitaciones privadas a un *oîkos* común en el *témenos*.

74 Cic. *Verr.* II 4, 21, 46. Eneas con una *kíste* en un escarabeo etrusco de ca. 490 a.C.: P. Zazoff, *Etruskische Skarabäen*, 1968, p. 41, nº 44; la pintura vascular no es específica en lo que se refiere al «equipaje» de Eneas: N. Horsfall, *AK* 22 (1979), pp. 104s., lám. 31; *CQ* 29 (1979), p. 389; cfr. ánfora etrusca de figuras rojas de Múnich en F. Canciani, *LIMC s.v. Aineias* I (1981), p. 388, nº 94 (foto).

75 Ov. *Met.* 10, 693s.; G. Arrigoni, «Alla ricerca della *Meter* tebana e dei *veteres di* (a proposito della metamorfosi di Atalante ed Ippomene)», en AA.VV., *Scripta Philologa* III, 1982, pp. 7-63.

76 Véase I 1, n. 14; III 2.8, nn. 4-6.

77 Paus. 3, 19, 2s.; Simon, p. 121; Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 63s.; 70s. Para el dios de Artemision véase III 2.3, n. 20.

Las imágenes conservadas son casi exclusivamente pequeñas figuras votivas de santuarios; las verdaderas imágenes de culto eran *xóana*, esculpidas en madera. Junto a la imagen erguida como la de Hera en Samos, otro tipo fundamental es la imagen de la diosa sedente (un tipo que remonta en último término a Çatal Hüyük). Una diosa sedente está representada en la imagen de Hera de Tirinte, que se colocó posteriormente en el Hereo argivo y fue considerada como una de las imágenes más antiguas existentes[78]. Una estatua sedente se presupone en el libro sexto de la *Ilíada*. Discutida es, en cambio, la forma de la antigua talla de Atenea Políade en Atenas[79]. La imagen cultual de Apolo en Delos, mucho mayor del tamaño natural, que se hizo en el siglo VI[80], adquirió gran fama: en la mano izquierda sostenía un arco y en la derecha extendida tenía estatuillas de las tres Gracias; la imagen estaba recubierta de oro.

El desarrollo posterior es patrimonio común de todas las historias de la arquitectura y del arte. Después de la invención de la teja, el tipo canónico de templo griego se difunde en el siglo VII por todas partes sustituyendo a las diversas estructuras primitivas más antiguas: un basamento de tres escalones soporta un edificio rectangular de piedra con un tejado suavemente inclinado a dos aguas, preferentemente de cien pies de largo *(hekatómpedos)*. No sin influencia egipcia, se perfeccionan los órdenes de las columnas, el «jónico» en Asia Menor y el «dórico» en Argos y Corinto. A partir del siglo VI se aceptan universalmente las convenciones fijas para columnas, entablamento, friso y tímpano que dominarán la arquitectura del Mediterráneo por más de setecientos años. El centro del templo es propiamente la *náos*, en latín *cella*, donde se coloca la imagen de culto sobre un pedestal; el mobiliario incluye una mesa de ofrendas, incensarios y ocasionalmente una lámpara permanentemente encendida; la sala está iluminada sólo por la gran puerta alta orientada al este. A menudo ésta da acceso a un *pronáos*. Ocasionalmente una puerta detrás de la *cella* conduce a una sala interior, en la que sólo unos pocos pueden entrar, un *ádyton*[81].

Con el desarrollo de la escultura de mármol a gran escala en el siglo VII y el descubrimiento de la fundición de piezas huecas de bronce en el siglo VI, la creación de estatuas de los dioses se convierte en la tarea más refinada del arte plástico. Las imágenes cultuales en general ya existían y no podían ser sustituidas; las obras arcaicas y clásicas famosas son casi todas ofrendas votivas[82]. Aún así, todavía quedan nuevos templos por construir y nuevas imágenes por consagrar. En el siglo V aparece la imagen crisoelefantina en lugar de las estatuillas de madera como la mayor muestra de esplendor artístico: en torno a un núcleo de madera, se trabajan los vestidos en oro puro y las partes del cuerpo en marfil. Al igual que la arquitectura del templo alcanzó su apogeo y en cierto sentido su final con el templo de Zeus Olímpico (en torno a 460) y con el Partenón de la Acrópolis de Atenas (consagrado en 438), así, a juicio de los antiguos, las dos imágenes crisoelefantinas de Fidias, la Atenea *Parthénos* de la Acrópolis y el Zeus

78 Paus. 2, 17, 5; *HN*, p. 189.

79 Sedente: A. Frickenhaus, *AM* 33 (1908), pp. 17-32; Simon, p. 194; *HN*, p. 70. En pie; Atenea *archegétis*: J. K. Kroll, *Hesperia* Suppl. 20 (1982), pp. 65-76.

80 R. Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften*, 1960, pp. 55-65. B. Fehr, *Hephaistos* 1 (1979), pp. 71-91. Apolo dorado en Tegea: Paus. 8, 53, 7; en Tórnace: Hdt. 1, 69.

81 *KA*, pp. 25 s.

82 Se supone que una cabeza mayor del tamaño natural de Olimpia es lo que queda de una estatua cultual de Hera: Simon, p. 56; Herrmann (2), p. 96; en cambio D. K. Hill, *Hesperia* 13 (1944), pp. 353-360 y Mallwitz, pp. 146-148, la creen de una esfinge.

de Olimpia, fueron la culminación de todo el arte religioso griego. El Zeus de Fidias, en particular, dejó huella en la representación artística de los dioses durante siglos; incluso un general romano quedó atemorizado por su majestuosidad[83].

Sin embargo, por más que el marco de la religión griega se definiera a partir de entonces por el templo y la estatua del dios, para el culto vivo, éstos eran y siguieron siendo más un aparato escenográfico que el centro. El carácter sagrado de las «antiguas *xóana*» era por supuesto ensalzado y a menudo se decía que habían caído del cielo[84]; un Paladión, en particular, era una posesión muy apreciada, aun cuando nunca fue una «garantía» de proximidad divina como en Roma. No hay ritos mágicos para «dar vida» a la imagen cultual como en Babilonia[85]. Las estatuas famosas eran obra de artistas conocidos por su nombre; eran célebres por su belleza como *agálmata*, objetos valiosos con los que los dioses también debían deleitarse. Los filósofos desde la época de Heráclito advertían que no se debía confundir la imagen con el dios, «como si uno estuviera charlando con las paredes»; sin embargo, se puede decir en la oración: «Tu imagen, oh diosa» sin equiparar imagen y divinidad[86]. En efecto, el suplicante ascendía hasta la imagen para rezar y ésta era la razón para entrar en el templo[87]; se lavaba y adornaba la imagen en un rito solemne, se le entregaba un nuevo manto (*péplos*) y se la vestía. Tal atención se confería primordialmente a las antiguas *xóana*; la gran procesión panatenaica inmortalizada en el friso del Partenón podía sólo haber rodeado el Partenón para llevar el vestido a la antigua imagen «erigida» en el Erecteion[88]. Las procesiones con imágenes de dioses –que desempeñan un papel fundamental en el Próximo Oriente antiguo– son una excepción. Hay procesiones de purificación como las del Paladión o como el rapto y el retorno de la Hera de Samos[89]; este «movimiento de lo inmóvil» representa una inquietante ruptura del orden. Como antítesis, como expresión del orden que hay que cumplir, hay imágenes de dioses encadenados, especialmente de Ártemis, Dioniso y Ares[90]; esperan su redentora y peligrosa liberación, en la excepción que constituye la fiesta, que debe conducir de nuevo al orden «erigido».

Durante el acto sagrado del sacrificio en el altar, el templo está detrás de los participantes; éstos miran hacia el este y rezan al cielo, al igual que el templo se abre hacia el este[91]. Así el hombre piadoso se encuentra como si estuviera bajo los ojos de

83 N. Leipen, *Athena Parthenos: A reconstruction*, 1971; J. Liegle, *Der Zeus des Phidias*, 1952; *Olimpische Forschungen* 5, 1964; J. Fink, *Der Thron des Zeus in Olympia*, 1967; Paus. 5, 11, 2; Polyb. 30, 10, 6.

84 Imagen de Ártemis Táurica: Eur. *Iph. Taur.* 977s.; Paladión: Apollod. 3, 143; Philarch. *FGrHist* 81 F 47; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 66; Atenea Políade: Paus. 1, 26, 7; Dioniso *Kádmeios*: Paus. 9, 12, 4; *Méter* en *FGrHist* 383 F 13 (estatua de piedra); Ártemis de Éfeso: NT *Act* 19, 35. Sobre el Paladión véase III 2.4, n. 11.

85 Oppenheim, p. 186.

86 Heraclit. B 5; cfr. n. 53; Aesch. *Eum.* 242.

87 P. E. Corbett, «Greek temples and Greek worshippers», *BICS* 17 (1970), pp. 149-158.

88 C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, 1955.

89 Véase II 4, n. 43; III 2.2, n. 51. Procesiones con *xóana* de los Doce Dioses en Magnesia, *SIG* 589 = *LSAM* 32, 41 (196 a.C.).

90 Ártemis en Eritras: Polemón de Ilión en Schol. Pind. *Ol.* 7, 95a = *FHG* fr. 90 (III p. 146); Ortia *Lygódesma* (véase n. 72): Paus. 3, 16, 11; Dioniso en Quíos: Polemón *ibidem*; Enialio en Esparta: Paus. 3, 15, 7; Morfó: Paus. 3, 15, 11; sobre Hera véase III 2.2, n. 51. Cfr. Merkelbach, que ha trabajado sobre material no tratado por Meuli, en Meuli, 1975, pp. 1035-1081.

91 Sobre la orientación de los primeros templos, cfr. Bergquist, pp. 72-80.

la divinidad; pero no es el espacio interior del templo el que lo absorbe, apartándolo del mundo. La fiesta se desarrolla al aire libre, en torno al altar y al templo; construido como fachada, el templo, en torno al cual se puede pasear a la sombra del entablamento sostenido por columnas, proporciona un espléndido fondo; se yergue dando fuerza al hombre que mira el mundo; lo despide como lo había saludado.

Sin embargo, por mucha habilidad y trabajo de la más alta calidad que se dedicara a la construcción de un templo griego, la medida y el gasto se mantenían siempre dentro de proporciones humanas: el programa de construcción completo de la Acrópolis, realizado por Pericles, no costó a la ciudad de Atenas más de lo que costaron dos años de Guerra del Peloponeso[92].

5.4. *Anathémata*

El lugar sagrado surge espontáneamente cuando los actos sagrados van dejando tras de sí huellas duraderas: aquí lugares para el fuego, allí manchas de sangre y aceite en la piedra (rudimentos de altares de tipos y funciones diferentes). Cuando se acumulan ceniza, carbón y huesos en el mismo lugar, se forman los grandes altares de ceniza. Además, incluso los cazadores paleolíticos depositaban huesos y ponían en alto los cráneos de los animales cazados; en los santuarios de Çatal Hüyük se colocan cráneos de toro en fila. También en los santuarios griegos se exponen los cráneos de las víctimas de la caza o del sacrificio[93]; los bucranios con guirnaldas se convirtieron por ello en relieves decorativos típicos en altares y edificios sagrados. En santuarios dedicados a Ártemis y a Apolo se acumulan los cuernos de cabra; se encontró un depósito de este tipo en Dreros y en Delos; el Gran «Altar de Cuernos» de Ártemis, que fue admirado como una de las maravillas del mundo[94], se construyó con cuernos de cabra. Además, también se queda en lugar sagrado cualquier cosa dejada atrás en un rito de iniciación, en un momento significativo de cambio en la vida acentuado por el culto, sobre todo el cabello cortado[95]. Y si se quiere enfatizar el carácter especial de lo sagrado, no es fácil que los utensilios empleados en el sacrificio puedan volver a tener su uso profano habitual.

A partir de estos principios, resulta claro que la costumbre de «colocar» objetos en el santuario *(anatithénai)* tuvo una expansión sin precedentes a partir del siglo VIII, sobre todo, en relación con la ofrenda votiva. El objeto consagrado de esta manera *(anáthema)*[96] es una ofrenda duradera y visible: un testigo de la relación de alguien con la divinidad, la principal forma de expresión de devoción privada y el docu-

92 A. Burford, «The Economics of Greek Temple Building», *Proc. Cambridge Philol. Soc.* 191 (1965), pp. 21-34, en particular p. 25.

93 Véase II 1, n. 93; *HN*, pp. 21 s.

94 Véase II 1, n. 93.

95 Véase II 1, n. 29.

96 Fundamentales: Rouse, 1902; G. Naumann, *Griechische Weihinschriften*, tesis doctoral, Halle, 1933; A. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Acropolis*, 1949; W. Gauer, *Weihgeschenke aus den Perserkriegen* (*Istanbuler Mitteilungen Beiheft* 2), 1968; F. Eckstein, *Anathemata. Studien zu den Weihgeschenken strengen Stils im Heiligtum von Olympia*, 1969. El significado «maldito», que tiene *anáthema* en la tradición eclesiástica, deriva de la «proscripción» hebrea. Cfr. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch* I, pp. 356 s. [trad. ital. de G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, 1965, cols. 953-958].

mento más representativo de la veneración oficial. Según afirman las inscripciones, el donante espera una «amable contrapartida», aunque sólo sea que el dios pueda concederle la ocasión de «dedicarle otra ofrenda» en el futuro[97]. Las ofrendas pueden adoptar muchas formas. En la época más antigua consisten sobre todo en vestidos y metal. Una vez que la consagración de objetos adquiere el valor de signo, puede ocupar su lugar un modelo sustitutivo, un signo del signo: figurillas de bronce y terracota o una pintura en barro o en madera. De este modo se desarrolló toda una industria de objetos piadosos ya en época temprana.

Un grupo de *anathémata* puede entenderse como una forma de hacer duradero el acto del sacrificio: se consagran recipientes de todo tipo, espetones, hachas sacrificiales y, sobre todo, trébedes. Estos objetos, que eran utilizados como utensilios de cocina para cocer carne y que, al mismo tiempo, estaban hechos de metales de considerable valor llegaron a ser las ofrendas votivas más representativas en los santuarios griegos[98]. Precursor en este sentido fue el santuario de Olimpia; desde el año 700 aproximadamente, la forma predominante era el caldero orientalizante con cabezas de grifos, con influencias urarteo-sirias septentrionales. Al contexto del sacrificio pertenecen también las figuras de animales[99], especialmente las figuras de toros que aparecen con cierta continuidad, incluso durante la edad oscura. A menudo se representan escenas de culto en tablillas votivas y, a partir del siglo IV, en grandes y elaborados relieves votivos[100].

Hasta qué punto las pequeñas figuras votivas antropomorfas representan al dios o a sus devotos es a menudo muy difícil de decidir[101]; sin duda hay ejemplos de ambas cosas. Los dioses pueden reconocerse en época antigua por el gesto epifánico y, posteriormente, por ciertos atributos característicos; los hombres a menudo llevan un animal para el sacrificio. Las figuras votivas no tienen que estar necesariamente relacionadas con la divinidad del santuario en que se colocan; también se pueden dedicar estatuillas de otros dioses[102]. Las grandes estatuas de piedra caliza, de mármol o de bronce podían ser erigidas por aquellos que habían estado vinculados al dios de forma especial y querían dar una expresión duradera a esta unión, en particular muchachos y muchachas que habían prestado servicio en el templo, como las «Arréforos» de la Acrópolis, los «Niños del hogar» en Eleusis[103] o los sacerdotes y sacerdotisas.

Así, el acto piadoso de dedicación se transforma en un acto de ostentación pública. Se crea un monumento propio, el *mnêma*. Los *anathémata* de los santuarios

97 Inscripción del Apolo de Mánticlo (en Simon, p. 124, figs. 117-118), Friedländer-Hoffleit, p. 35; *IG* I² 650 = Friedländer-Hoffleit 39, cfr. 36, 36a, 37, 40, 106, 107.

98 Espetones de Perajora, en torno a 700: Friedländer-Hoffleit 10. Sobre el trípode: K. Schwendemann, *JdI* 36 (1921), pp. 151-185; P. Guillon, *Les Trépieds du Ptoion*, 1943; F. Willemsen, «Dreifusskessel von Olympia», *Olympische Forschungen* 3, 1957; H. V. Herrmann, «Die Kessel der orientalisierenden Zeit», *Olympische Forschungen* 6, 1966 e *ibid.*, 1979; M. Maass, «Die geometrische Dreifüsse von Olympia», *ibid.* 10, 1978.

99 Rouse, pp. 295-301; véase I 4, n. 62.

100 U. Hausmann, *Griechische Weihreliefs*, 1960.

101 Rouse, pp. 283-290; 302-309; ejemplar tratamiento de las terracotas del santuario de Deméter en Sicilia en Zuntz, pp. 89-157.

102 Rouse, pp. 391-393; por ejemplo, Apolo en Dodona, Parke (1), p. 275, n° 2.

103 Véase V 2.2, n. 11; VI 1.4, n. 27.

más frecuentados son los testimonios más eficaces de un pasado glorioso. Giges de Lidia fue siempre conocido entre los griegos por su «oro» en Delfos, y Creso de Lidia —el proverbial Creso[104]— se aseguró una fama aún mayor. Al ser variable la suerte en la guerra, el vencedor siempre se apresuraba a erigir su monumento en Olimpia y en Delfos. Homero ya habla de escudos en los santuarios, pero todas las demás armas podían también rendirse a un dios; para conmemorar una batalla naval, se podía dedicar el espolón de una nave, o incluso la nave entera[105].

Pasado un período de tiempo relativamente corto, los santuarios más populares llegaron a estar inevitablemente sobrecargados de ofrendas votivas. Los sacerdotes supervisaban los objetos dedicados. Las baratijas sin valor eran enterradas de tanto en tanto en el santuario, para deleite de los arqueólogos modernos; las ofrendas valiosas constituían el principal patrimonio del templo y eran cuidadosamente inventariadas. Cuando a ciertos objetos extraordinarios se asociaban historias, el inventario del templo se convierte en crónica; una inscripción conserva el registro *(anagraphé)* de Lindos[106]. La exhibición de ofrendas votivas de la Guerra de Troya se convirtió gradualmente en una norma. Las riquezas atrajeron naturalmente la atención de depredadores. El oro de Creso fue fundido para los mercenarios de la Fócide durante la «Guerra Sagrada» (356-346 a.C.) y posteriormente, también algún tirano se buscó financiación con el mismo método. Muchas de estas estatuas fueron robadas después por coleccionistas de arte romanos, pero Plinio habla aún de miles de estatuas en Delfos[107].

Las ofrendas votivas son un estímulo para impulsar nuevas construcciones en el santuario. Son características las columnatas largas y abiertas *(stoaí)*, normalmente en los confines del recinto sagrado. La estructura de este tipo más antigua y ejemplar fue erigida de nuevo en el Hereo de Samos ya en el siglo VII; el de Dídima se construyó poco después[108]. Las columnatas ofrecen al visitante refugio del sol y de la lluvia y también le invitan a demorarse un rato. En el siglo VI se empiezan a construir «cámaras para tesoros» separadas *(thesauroí)*, sobre todo en Olimpia y en Delfos; tienen forma de pequeños templos y son, a su vez, una ofrenda al dios, parte de la *aparché* o *dekáte*. Como los sacrificios que prodigan los devotos en las representaciones votivas, así se reproducen la imagen divina y el templo. El dios se deleitará con todo, al igual que el hombre puede sentirse orgulloso de todo, se trata siempre de *agálmata*[109].

Las viviendas sacerdotales en el santuario son una excepción[110]; la exigencia de pureza no admite una vida humana normal. Por otro lado, las casas para los banquetes sacrificiales *(hestiatória)* son erigidas frecuentemente dentro del *témenos* o muy cerca[111], especialmente después de que el «templo como casa del fuego» fuera sustituido por el templo normal que sirve sólo como morada de la divinidad.

104 Hdt. 1, 14; 50 s.
105 En el «Sanctuaire des Taureaux» en Delo, P. Bruneau y J. Ducat, *Guide de Délos*, 1965, pp. 90 s.; J. Coupry (*BCH* Suppl. 1), 1973, pp. 147-156.
106 *FGrHist* 532.
107 Plin. *Nat. Hist.* 34, 36.
108 Gruben, pp. 319 s.; Bergquist, p. 34.
109 H. Bloesch, *Agalma*, 1943. El acto de la consagración es un ejemplo de *hedoné* según Epicuro: Diog. Laert. 10, 149.
110 *Od.* 9, 200; Eur. *Iph. Taur.* 65 s.; Paus. 10, 34, 7; Strab. 12 p. 575.
111 A. Frickenhaus, «Griechische Banketthäuser», *JdI* 32 (1917), pp. 114-133; Bergquist, *Herackles on*

El aspecto arquitectónico, especialmente el de los santuarios antiguos e importantes, se desarrolló de manera gradual a lo largo de los siglos, con constantes reconstrucciones y añadidos. No hay, por tanto, ningún plan arquitectónico real, ninguna organización estricta de los edificios en relación recíproca. Cada edificio, especialmente cada templo, es en primer lugar una entidad individual, construida de manera autónoma y «bella» en cuanto *ágalma*. Sólo la relación entre el templo y el altar con el área sagrada intermedia por la que se accede a la entrada se define de forma funcional y, hasta cierto punto, constante. La disposición simétrica de templos, columnatas, gradas y altares fue el producto de los arquitectos helenísticos que diseñaron grandes complejos de templos para nuevas construcciones. Sin embargo ni siquiera en época arcaica o clásica lograron los constructores y arquitectos una relación armónica entre las partes individuales de un santuario; la vitalidad de esta arquitectura sagrada reside precisamente en su aparente irregularidad.

6. Sacerdotes

La religión griega podría casi definirse como religión sin sacerdotes[1]: no hay una casta sacerdotal como grupo cerrado con una tradición, educación, iniciación y jerarquía fijas, e incluso en los cultos consolidados no hay una «doctrina» *(disciplina)*, sino sólo una «costumbre» *(nómos)*. El dios en principio acepta a cualquiera, siempre y cuando respete el *nómos*, esto es, siempre y cuando quiera adaptarse a la comunidad local; precisamente por este motivo, las diferencias de papel entre extranjeros y ciudadanos, esclavos y hombres libres, niños y adultos, hombres y mujeres, son tan importantes a veces. Heródoto[2] constata con asombro que los persas deben llamar a un mago para cada sacrificio; entre los griegos, sacrifica el que tiene el deseo y los medios para hacerlo, incluyendo amas de casa y esclavos. La tradición de ritos y mitos se aprende fácilmente a través de la imitación y la participación; se puede incluso asimilar mucho de las artes específicas del vidente con la mera observación[3].

Naturalmente, en cada manifestación cultual grande debe haber alguien que asuma el liderazgo, que «comience», pronuncie la oración y haga la libación. Un

---

Thasos, 1973, pp. 41-57; E. Will, «Banquets et salles de banquets dans les cultes de la Grèce et de l'Empire Romain», en *Mélanges P. Collart*, 1976, pp. 353-362; sobre las *klínai* en Braurón: Ch. Böker, *Gnomon* 41 (1969), p. 806; sobre las salas de banquete en el santuario de Deméter en Corinto: *Hesperia* 41 (1972), pp. 285-307.

1 *KA*, pp. 32-54; L. Ziehen, *RE s.v. Hiereis* VIII (1913), cols. 1411-1424. En general: O. James, *The Nature and Function of Priesthood*, 1955; L. Sabourin, *Priesthood. A Comparative Study*, 1973 (sobre el sacerdocio griego, pp. 35-40). Sobre las sacerdotisas griegas: E. S. Holderman, «Le sacerdotesse: requisiti, funzioni, poteri», en G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, 1985, pp. 299-330; J. A. Turner, *Hiereiai: Acquisition of Feminini Priesthoods in Ancient Greece*, tesis doct., Univ. de California, 1983; S. Georgoudi, «Lisimaca, la sacerdotessa», en N. Loraux (ed.), *La Grecia al femminile*, 1993, pp. 155-196.

2 Hdt. 1.132.3. La palabra *archiereús* «sumo sacerdote» aparece en Hdt. 2, 37, 5; 142, 1 (siguiendo a Hecateo) para la institución sacerdotal egipcia y será luego común para la hebrea y la romana; la palabra *hierarchía* aparece por primera vez sólo en Dionisio Areopagita (*De coelesti hierarchia*; trad. fr. Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, ed. de G. Heil y M. de Gandillac, *Sources Chrétiennes* 58, 1958), pero *hierarchíon* designa al sacerdote epónimo en Onquesto, en una inscripción del V a.C. = *SEG* 27 (1977), n° 62.

3 Xen. *Anab.* 5, 6, 29.

prerrequisito para desempeñar este papel es tener cierta autoridad y poder económico. El que sacrifica es el jefe de la casa, de la familia o del pueblo, el que preside el consejo, el magistrado elegido como jefe de la ciudad –conocido como «arconte» en Atenas– o el general del ejército. Donde existe aún una monarquía, como en Esparta, los reyes tienen una responsabilidad especial en la relación con lo sagrado[4]. En Atenas, junto con el «arconte», hay también un «rey» *(basileús)*, que como el arconte es elegido por un año. El rey es el responsable de las ceremonias religiosas antiguas, dirige «todos los sacrificios tradicionales»[5], en particular los misterios, las Leneas y las Antesterias (en las que su mujer también desempeña un papel espectacular). El arconte, en cambio, dirige las Panateneas y las Dionisias, las mayores fiestas que se organizaban en el siglo VI. En Olimpia, la organización del culto está íntimamente vinculada a la administración del Estado de la Élide: los magistrados de la ciudad elegidos en Élide sacrifican cada año un carnero a Pélope en el Pelopio[6].

El santuario es propiedad del dios; el *témenos* no puede ser utilizado por el hombre, a menos que sea para beneficio del santuario o para las fiestas sacrificiales. Para asegurarse de que todo se haga según el orden apropiado, se necesita un funcionario responsable: el «sacerdote» *(hiereús)* o la «sacerdotisa» *(hiéreia)*[7]. El sacerdocio no es un estatus general, sino el servicio a un dios específico en un santuario particular. Nadie es «sacerdote» como tal, sino el «sacerdote de Apolo Pitio» o la «sacerdotisa de Atenea Políade»; varios sacerdocios pueden por supuesto unirse en una misma persona.

El sacerdote suele tener a su servicio a un custodio del templo *(neokóros)*; Para organizar los sacrificios, desde la compra de los animales hasta la venta de las pieles, se nombran «encargados del sacrificio» *(hieropoioí)* y aún más importantes son las comisiones estatales para supervisar las finanzas de los santuarios *(epimeletaí* o *hierotamíai)*[8]. El sacerdote raramente vive en el santuario, pero se espera que sea consciente de sus responsabilidades; en un caso, una inscripción especifica que el sacerdote debe estar presente en el santuario al menos diez días al mes. Si es necesario, el sacrificio puede realizarse sin sacerdote[9].

Los sacerdocios son a menudo hereditarios dentro de ciertas familias antiguas que deben en gran medida su estatus a esta prerrogativa. En Atenas son los Eteobútadas los que aportan el sacerdote de Erecteo-Posidón y la sacerdotisa de Atenea Políade, administrando así los cultos centrales de la Acrópolis. Su antepasado epónimo Butes –cuyo nombre apunta al sacrificio de vacas– fue, según ellos, hermano del primer rey Erecteo, por lo que su sacerdocio estaría casi al mismo nivel que la realeza. La familia de los Praxiérgidas supervisa las fiestas de las Plinterias e inicia su servicio poco antes de que el sacerdote de Erecteo y la sacerdotisa de Atenea Políade dejen la Acrópolis. Los Taulónidas celebran el antiguo sacrificio del toro a Zeus en la Acrópolis durante las Bufonias. Los Buzigas procuran el sacerdote de «Zeus en el

4 Arist. *Polit.* 1285a 6; véase V 3.3.

5 Arist. *Ath. pol.* 3, 3; 47, 4; 57, 1. Sobre el *basileús* y la realeza micénica véase I 4, nn. 39-40.

6 Paus. 5, 13, 2; *HN*, p. 113.

7 Ya título micénico, véase I 3.6, nn. 26-27.

8 *KA*, pp. 48-53; D. R. Smith, *The Functions and Origins of Hieropoioi*, tesis doct., Universidad de Pennsylvania, Philadelphia, 1968; cfr. *Numen* 20 (1973), pp. 38-47; Jordan, pp 23-28, al que se debe la expresión *precinct governors*.

9 Anfiareo de Oropo, *IG* VII 235 = *SIG* 1004 = *LSCG* 69, véase II 8, n. 59. Quíos, *LSS* 129, 7-11.

Paladión». Los misterios de Eleusis siguen en manos de los Eumólpidas y de los Cérices hasta el fin de la antigüedad: los Eumólpidas procuran el hierofante y los Cérices el «portador de la antorcha» *(dadoûchos)* y el «heraldo sagrado» *(hierokéryx)*[10]. Los Bránquidas mantienen una relación similar con el santuario de Apolo en Dídima. También los advenedizos se arrogan la dignidad correspondiente a su nueva situación: Gelón y Hierón, los tiranos de Gela y Siracusa, reivindicaron que el cargo de hierofante de los «dioses ctónicos» era hereditario en su familia y, tras su gran victoria sobre Cartago en 480, le erigieron un templo a Deméter en Siracusa[11]. Los fundadores de santuarios se aseguraron posteriormente el sacerdocio para sí mismos y para sus familias «para toda la eternidad»[12].

Los sacerdotes asumen su cargo; ya en la *Ilíada* se dice que los troyanos nombraron *(éthekan)* a Teano sacerdotisa de Atenea[13]. Al igual que ocurre con otros puestos, el nombramiento es decidido por la comunidad, normalmente por la asamblea política. La asignación puede considerarse como una manifestación de la voluntad divina. En Asia Menor, los sacerdocios eran subastados regularmente en muchos lugares desde la época helenística[14]. Dependiendo del *nómos*, el sacerdocio podía durar un año, un ciclo festivo o toda la vida. Un sacerdocio anual es frecuentemente «epónimo», esto es, la cronología local está vinculada a la lista de los nombres de los sacerdotes. Para Helanico hacia finales del siglo V, la lista de sacerdotisas de Hera en Argos, que era la que se remontaba más atrás en el tiempo, era la columna vertebral de su cronología histórica[15].

Un cargo sacerdotal comporta ingresos, al menos «alimento», según la costumbre antigua. Junto con la víctima para el sacrificio, el sacerdote recibe ofrendas de comida, que utiliza sólo parcialmente en el sacrificio; se le concede una porción honorífica *(géras)* de la carne asada, normalmente una pierna, y también le corresponden los alimentos depositados en la mesa junto al altar[16]. A menudo recibe también la piel. Con una progresiva racionalización, se establecen e imponen precios fijos según el sacrificio; una vez que éstos han sido fijados en dinero, el santuario recibe una alcancía *(thesaurós)* con una ranura para las monedas[17]. La procesión de los sacerdotes limosneros es una excepción en Grecia, pero pertenece a una tradición antigua[18].

10 J. Martha, *Les sacerdoces Athéniens*, 1881; D. D. Feaver, «Historical Development in the Priesthood of Athens», *Yale Classical Studies* 15 (1957), pp. 121-158; Toepffer, pp. 113-133 (Eteobútadas), pp. 133-136 (Praxiérgidas), pp. 136-149 (Buzigas), pp. 149-160 (Taulónidas), pp. 24-80 (Eumólpidas, Cérices); K. Clinton, «The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries», *Trans. Philos. Soc.* 64, 3, 1974.

11 Hdt. 7, 153; Diod. Sic. 11, 26, 7; Zuntz, p. 72.

12 El material en B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, 1914.

13 *Il.* 6, 300.

14 Documento más completo: *IE* 201, primera mitad del s. III, con más de 50 sacerdocios. H. Herbrecht, *De sacerdotii apud Graecos emptione, venditione*, tesis doct., Estrasburgo, 1885; M. Segre, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 69 (1936), pp. 811-830; 70 (1937), pp. 83-105.

15 *KA*, p. 39, 7; Hellanic. *FGrHist* 4 F 74-84 [fr. 74-78 Fowler; cfr. J. J. Caerols, *Helanico de Lesbos*, 1991, pp. 116 ss.]

16 *KA*, 41 s.; *IE* 205, 21; decreto de Teángela, *ZPE* 34 (1979), p. 211; D. Gill, «Trapezomata: a neglected aspect of Greek sacrifice», *HThR* 67 (1974), pp. 117-137; S. Dow-D. H. Gill, «The Greek Cult Table», *AJA* 69 (1965), pp. 103-114; Ziehen, *RE* XVIII (1939), coll. 615 s.

17 Véase II 2, n. 17. F. Sokolowski, «Fees and taxes in the Greek cults», *HThR* 47 (1954), pp. 153-169.

18 Véase II 7, n. 21.

Los templos del Próximo Oriente, desde el principio de la civilización superior, eran «empresas» económicas que sustentaban un gran cuerpo de sacerdotes. En Grecia casi no existe nada comparable, aunque sí se pueden encontrar paralelos derivados de las tradiciones orientales en Asia Menor. El santuario de Delfos es una excepción: situado en escarpado aislamiento sobre la empinada ladera, es incapaz de sustentar una comunidad de campesinos por pequeña que sea. En el *Himno a Apolo*, los cretenses, a quienes el dios ha conducido a Pito como sus sacerdotes, preguntan: «¿Cómo viviremos ahora?». Con una sonrisa el dios les consuela: «Que cada uno de vosotros teniendo en la mano diestra el cuchillo degüelle corderos sin cesar. Éstos los tendréis a vuestra disposición generosamente[...] cuidad el templo y acoged a las gloriosas estirpes de los hombres». Así los delfios viven para el santuario y del santuario[19]. La familia más antigua, que se remonta a Deucalión, el superviviente del diluvio, aporta los cinco «Consagrados» (*Hósioi*)[20]; otra familia, los Labiadas, con sus banquetes festivos, es conocida a través de un antiguo decreto cultual[21].

Los elementos no griegos son evidentes en el culto de Ártemis-Upis de Éfeso, no sólo en la extraordinaria imagen cultual con su manto que fue definido posteriormente como «de muchos pechos». El gran sacerdote (*megábyzos*) es un eunuco. Una sociedad de hombres, consagrados por un año y obligados a la abstinencia sexual, se reúne para los banquetes sagrados; se les llama «reyes de las abejas» (*essênes*). También hay vírgenes consagradas; el mito habla de amazonas que fundaron el templo[22]. Se testimonian sacerdotes castrados en el culto de Kubaba-Cibele y Hécate de Lagina en Caria también tiene eunucos, así como Afrodita Astarté tiene sus travestidos[23].

En Grecia el sacerdocio no es una forma de vida, sino un servicio a tiempo parcial y honorario; puede comportar gastos pero procura gran prestigio. El hombre piadoso trata al sacerdote con veneración: durante la conquista de Ismaro, Odiseo perdona a Marón en el bosquecillo de Apolo y Alcibíades libera a algunos sacerdotes sin rescate[24]. El sacerdote es «consagrado» (*hierómenos*). Suele llevar el cabello largo y una cinta para el pelo (*stróphion*), una corona, ropas costosas blancas o púrpuras y un cinturón especial; porta un bastón en la mano. La sacerdotisa se representa a menudo como portadora de la gran llave del templo (*kleidoûchos*). En el teatro, se reservan a los sacerdotes asientos de honor[25]. El sacerdote es «honrado entre los hombres como un dios» como dice la *Ilíada*[26].

19 *Hymn. Apoll.* 528-538; *HN*, pp. 134 s.; Roux, pp. 55-70.

20 Plut. *Quaest. Gr.* 292D; *HN*, p. 142.

21 *BCH* 19 (1985), pp. 5-69; E. Schwyzer, *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora*, 1923, nº 323; incompleto *LSCG* 77. Un fragmento de un registro más antiguo, s. VI, G. Rougemont, *BCH* 98 (1974), pp. 147-158. Véase *infra*, V 3.3, n. 19.

22 Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, 1922; H. Thiersch, *Artemis Ephesía*, 1935; Fleischer, 1973; Zuntz, p. 128; W. Burkert, «Die Artemis der Epheser: Wirkungsmacht und Gestalt einer grossen Göttin», en H. Friesinger y K. Krinzinger (eds.), *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos*, 1999, pp. 59-70; *megábyzos* y muchachas: Strab. 14, 641; *essênes*: Paus. 8, 13, 1; Upis y Amazonas: Callim. *Hymn.* 3, 237-250; sobre Upis: W. Fauth, *Beiträge zur Namenforschung* 4 (1969), pp. 148-171.

23 Sobre *Méter* Cibele véase III 3.4, n. 14. Eunucos en Lagina: *BCH* 44 (1920), p. 78, nº 11; p. 84, nº 16; con «Afrodita» en Ascalón: Hdt. 1, 105; «perros» con Astarté de Citio: *CIS* I 86 = *KAI* 37; O. Masson y M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, 1972, pp. 64-67. Véase *S&H*, pp. 104 s., 120 s.

24 *Od.* 9, 197-201; Plut. *Alc.* 29, 5.

25 M. Maass, *Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen*, 1972.

26 *Il.* 16, 605.

En algunos casos el sacerdote parece presentarse casi como un dios. En Tebas, el sacerdote de Apolo Ismenio es un muchacho de familia noble; en la fiesta de la Dafneforia va detrás del laurel con una corona dorada, un largo vestido de fiesta y el pelo suelto: el arquetipo del dios juvenil con el «cabello intonso»[27]. En la fiesta de los *Láphria* en Patras, la sacerdotisa de Ártemis monta en un carro tirado por ciervos[28]; de una forma similar, cuando la sacerdotisa de Hera en Argos llega al santuario en un carro tirado por bueyes, está especialmente próxima a la diosa «de los ojos de novilla»[29]. En Pelene, la sacerdotisa de Atenea aparece con casco y escudo[30] y en Atenas, la sacerdotisa de Atenea vaga por las calles llevando la égida[31]. En la mitología, Ifigenia es víctima, sacerdotisa y doble de Ártemis.

Es muy frecuente que las sacerdotisas sirvan a diosas y los sacerdotes a dioses, pero hay importantes excepciones y complicaciones[32]. En Atenas, la sacerdotisa de Atenea Políade no es una virgen sino una mujer madura con un matrimonio a sus espaldas[33]. En Argos Palas es conducida al baño por un sacerdote[34]. En el culto de Deméter es frecuente la presencia de sacerdotes, sobre todo hierofantes, aunque por supuesto están acompañados en el servicio por sacerdotisas *hierophantídes*. Dioniso tiene frecuentemente sacerdotisas y también las pueden tener Apolo e incluso el Zeus de Dodona.

Costumbre muy difundida y característica es la consagración de muchachos y muchachas al servicio del templo durante un período de tiempo. En Atenas, se destinan dos *Arrhephóroi* al servicio de la Acrópolis; éstas inician la labor de tejer el peplo de Atenea y cuidan del olivo sagrado; al terminar el año son liberadas en una misteriosa ceremonia nocturna[35]. De forma similar, en Egira y en Patras se consagra a Ártemis una virgen antes del matrimonio, mientras que en Calauria se consagra una virgen a Posidón[36]; en Atenas, se envían muchachas como «osas» *(árktoi)* a Ártemis en Braurón[37]. Se consagran muchachos no sólo a Apolo, como en Tebas, o a Zeus[38], como en Egio, sino también a Atenea, como en Tegea y en Elatea[39]. En el templo de Afrodita en Sición[40] una mujer anciana sirve como *neokóros*, junto con una virgen conocida como la «portadora de agua» *(loutrophóros)*; sólo ellas dos pueden entrar al templo, mientras que todos los demás pueden rezar a la diosa únicamente desde la entrada: sólo pueden acercarse libremente a la diosa de la vida sexual aquellas que están exclui-

27 Paus. 9, 10, 4, véase II 7, n. 12.
28 Paus. 7, 18, 12, véase II 1, n. 68.
29 *GF*, p. 43.
30 Polyaen. *Strat.* 8, 59.
31 Véase II 7, n. 21; sobre la problemática en su conjunto: F. Back, *De Graecorum caerimoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur*, tesis doct., Berlín, 1883; F. Kiechle, «Götterdarstellung durch Menschen in den altmediterranean Religionen», *Historia* 19 (1970), pp. 259-271, véase I 3.4, n. 13; II 7, n. 99; III 4, nn. 31-38.
32 L. R. Farnell, *ARW* 7 (1904), pp. 70-94.
33 Plut. *Numa* 9, 11; Fehrle, p. 95; *HN*, pp. 167 s.
34 Callim. *Hymn.* 5, 35-43, con escol. 37.
35 Véase V 2.2, n. 11; U. Pestalozza, «Sacerdoti e sacerdotesse impuberi nei culti di Atene e Artemide», *SMSR* 9 (1933), pp. 173-202 = *Religione Mediterraea*, 1951, pp. 233-259.
36 Paus. 7, 26, 4; 7, 19, 1, cfr. 7, 18, 12; 7, 22, 8; 2, 33, 2.
37 Véase V 3.4, n. 33.
38 Paus. 7, 24, 4.
39 Paus. 8, 47, 3; 10, 34, 8.
40 Paus. 2, 10, 4.

das de sus «obras». La tensión tiende a liberarse: la mitología cuenta cómo Posidón, a quien se consagra la virgen de Calauria, viola a Etra en la cercana «Isla Sagrada» y engendra a Teseo[41]. En el trasfondo se pueden intuir ritos de iniciación que confluyen, al menos en la mitología, con la expulsión y el sacrificio de niños.

La importancia de todos estos detalles se revela sólo en cada caso individual. Como común denominador de lo que se requiere de un sacerdote queda la «pureza» *(hagneía)* conveniente a lo «sagrado»[42]. Ello implica evitar el contacto con la muerte[43] y con las parturientas, una relación polar con la sexualidad. El celibato vitalicio se encuentra en muy raras ocasiones[44]. A veces se deben observar prohibiciones alimenticias y ayunos, pero el verdadero ascetismo se desarrolla sólo como protesta contra la civilización de la polis y su sacerdocio[45]. En la consagración de un sacerdote hay frecuentemente iniciaciones especiales *(teleîsthai)*, como para los *Hósioi* en Delfos[46]. En cuanto a otros requisitos, el sacerdote debe ser por encima de todo un digno representante de la comunidad. Ello significa que debe poseer pleno derecho de ciudadanía[47] y también debe estar libre de defectos físicos[48]. Los mutilados y lisiados quedan excluidos. Por lo demás, en contraste con posiciones de mayor responsabilidad, es cierto que «cualquiera» puede llegar a ser sacerdote[49].

7. Celebraciones festivas

7.1. *Pompé*

De la misma forma que el santuario estructura el espacio, así la fiesta[1] estructura el tiempo. Ciertos días –a los que se añade la noche precedente– se distinguen de la cotidianidad; el trabajo se deja a un lado y los roles habituales se disuelven en un «relajamiento» general, pero el programa de la fiesta tiene preparados nuevos roles. Se forman grupos que se distinguen unos de otros. El contraste con la normalidad puede expresarse con regocijo y alegría, con adorno y belleza o también con amenaza y terror.

41 Paus. 2, 33, 1; *PR* II, p. 707. P. Schmitt, «Athéna Apatouria et la ceinture», *Annales (ESC)* 32 (1977), pp. 1059-1073.
42 Véase II 4, nn. 29-33.
43 En Mesenia era costumbre que si a una sacerdotisa o un sacerdote se le moría un hijo, el sacerdocio pasara a otra o a otro: Paus. 4, 12, 6.
44 Fehrle, pp. 75-109, 155-161. Según una rama de la tradición las muchachas de Locros (véase II 4, n. 86) permanecían hasta la muerte en el templo de Atenea en Ilión.
45 Véase VI 3.
46 Plut. *Quaest. Gr.* 292D; Zeus *telesiourgós* en Mileto, *LSAM* 49; 52, 12; además *LSAM* 79, 10; 3, 12; *LSCG* 166, 20; 167, 5; con más detalles, en la regulación del culto de Cos: *LSCG* 156 A 18 ~ 157 A 1; Eritras: *IE* 206, 1s. si se suple [*telesthéset*]*ai*.
47 Arist. *Polit.* 1329a 29s; durante tres generaciones: *SIG* 1015 = *LSAM* 73 (Halicarnaso, Ártemis).
48 *KA*, p. 38; Aeschin. 1, 188, 19 s; Plat. *Leg.* 759c; Anaxandrides fr. 40, 10 Kassel-Austin; *SIG* 1009.
49 Isocr. 2, 6; Demosth. *Proem.* 55.
1 K. Kerényi, «Vom Wesen des Festes», *Paideuma* 1 (1938-1940), pp. 59-74; K. Albert, «Metaphysik des Festes» *ZRGG* 19 (1967), pp. 140-152; véase V 2.
2 Pfuhl, 1900; Nilsson, «Die Prozessionstypen im griechischen Kult», en *Op.* I, pp. 166-214; F Bömer, *RE s.v. Pompa* XXI (1952), cols. 1878-1974.

El medio fundamental para la formación de grupos es la procesión (*pompé*)[2]. Los participantes activos se separan de la muchedumbre amorfa, se ponen en formación y se mueven hacia una meta, aunque la demostración y la interacción con los espectadores no son menos importantes que la meta misma. Raramente existe una fiesta sin una *pompé*. La meta de la acción sagrada es naturalmente un santuario donde tienen lugar sacrificios; pero el recorrido es también importante y «sagrado». Para llegar a un centro como la Acrópolis en Atenas, la procesión parte de las puertas de la ciudad y atraviesa la plaza del mercado[3]. En la fiesta eleusinia, la «Vía Sacra» se extiende desde la misma puerta de la ciudad a través de treinta kilómetros de campo. Los efebos llevan previamente a lo largo de este camino los objetos «sagrados» que después son devueltos a Eleusis, a la cabeza de la gran procesión de los *mýstai*, para la celebración nocturna[4]. En Pafos, la procesión lleva desde la ciudad nueva a la ciudad vieja con su antiguo santuario[5]. También hay procesiones que representan vistosamente el abandono del santuario, la interrupción durante un período de «purificación»[6].

Pompé significa «escolta», pero puede verse hasta qué punto la procesión es un fin en sí mismo en la expresión empleada para «celebrar una fiesta» (*pompàs pémpein*, literalmente «enviar la escolta»). Hay todo tipo de utensilios para ser llevados y papeles correspondientes con títulos fijos como «portadora de la cesta», «portadora del agua», «portador del fuego», «portador de la patera» y «portador del ramo»[7]. En el culto de Deméter y Dioniso, en relación con los misterios, se llevan de un lado a otro recipientes cubiertos, cuyo contenido es conocido sólo por el iniciado: la cesta redonda de mimbre con tapa (*kíste*) y el aventador para el grano (*líknon*)[8] cubierto con un velo y, en consecuencia, hay también *kistephóroi* y *liknophóroi*. Los utensilios sagrados de este tipo también pueden ser llevados en un carro, como el cesto de Deméter (*kálathos*) en la procesión de Alejandría[9]. Una forma de transporte especialmente impresionante es el barco sobre ruedas, el «carro barco». Sobre todo, forman parte casi siempre de la procesión las víctimas para el acto sagrado y el banquete festivo. Los propios participantes demuestran su especial estatus no sólo con ropas festivas, sino también con coronas[10], ínfulas de lana y ramas que llevan en las manos.

El monumento clásico que da la visión más completa de una gran *pompé* es el friso del Partenón[11], originalmente de 160 m. de longitud, que se extendía alrededor de la pared de la *cella* del Partenón. Al comienzo del año, la procesión de las Panateneas obsequia a la diosa con un nuevo vestido, el peplo; el vestido había sido llevado a través de la ciudad en un carro barco y ahora el sacerdote de Erecteo aparece repre-

3 Sobre el Camino de las Panateneas: H. A. Thompson, *AA* (1961), pp. 225-228.
4 *HN*, pp. 306-308; Graf, pp. 43-50; véase VI 1.4.
5 Strab. 14, 683.
6 Véase II 4, nn. 43-44; V 2.2, n. 18.
7 *Kanephóros*: véase II 1, nn. 6-7; *hydrophóros*: véase II 4, n. 27; *pyr(o)phóros*: véase II 1, n. 61; *phialephóros*: véase Polyb. 12, 5, 8-10.
8 Véase II 4, n. 7; VI 1.4, n. 9.
9 Callim. *Hymn.* 6, 1; *BMC* Alexandria lám. 30, 552.
10 Véase II 1, n. 5.
11 Pfuhl, pp. 6-28; *AF*, pp. 25-29, lám. 1, 1; L. Ziehen, *RE* XVIII 3 (1983), cols. 459-474; P. E. Corbett, *The Sculpture of the Parthenon*, 1959; M. Robertson y A. Frantz, *The Parthenon Frieze*, 1975; cfr. bibliografía en G. T. W. Hooker (ed.), *Parthenos and Parthenon* (*Greece and Rome* Suppl.), 1963, pp. 58-60; *EAA* suppl. (1970), p. 97.

sentado de pie en el lado este, a la entrada del templo, entre los doce dioses olímpicos, sujetando el vestido doblado. La procesión se mueve a lo largo de los dos lados del templo hacia su centro: hay «portadoras de cestos» y víctimas para Atenea (cuatro vacas y cuatro ovejas en un lado y la alusión a una «hecatombe» en el otro), «portadores de pateras» y «portadores de agua» (donar y llevar estos recipientes era el privilegio y el deber especial de los metecos), músicos, ancianos venerables y, en especial, todos los guerreros jóvenes, algunos armados con escudos y otros a caballo, que atraen particularmente las miradas. También hay carros de guerra con guerreros que practican el deporte especial asociado con la fiesta: saltar del carro en movimiento a toda velocidad. Naturalmente están también representados los magistrados, así como las vírgenes y las mujeres que han hecho el peplo. Toda la ciudadanía se presenta a sí misma, en sus grupos esenciales, en esta *pompé*, la más grande del año.

Una forma característica del culto de Apolo es el «llevar el laurel», la fiesta de la *Daphnephoría*. Tenemos una descripción de la fiesta tebana, para la que Píndaro compuso algunos cantos:

> Coronan un leño de olivo con laurel y con flores variadas y en lo alto se encaja una esfera de bronce de la que cuelgan otras más pequeñas. Tras haber puesto en la parte central del leño otra esfera más pequeña, cuelgan de lo alto de esa esfera cintas de púrpura; la parte inferior del leño la rodean con una tela color azafrán [...]a la cabeza de las *Daphnephoría* marcha un muchacho cuyos padres estén vivos y su pariente más próximo lleva el leño coronado [...] El «portador del laurel», que le sigue, toca la rama de laurel; lleva los cabellos sueltos y una corona de oro y va vestido con un espléndido vestido hasta los pies y calzado con sandalias de fiesta; le sigue un coro de muchachas con ramas en las manos[...][12]

En lugar del tipo de objeto desnaturalizado aquí descrito similar a un árbol de mayo o al árbol de Navidad se puede imaginar, en fiestas más sencillas, una simple rama de laurel. Así, en el rito délfico, cada ocho años un muchacho va a buscar la rama de laurel al valle del Tempe en Tesalia[13].

Al mismo Apolo se le llama «portador del laurel» *(Daphnephóros)*; el mito cuenta cómo el propio dios llevó el laurel purificador a Delfos después de matar a la Serpiente. El muchacho de Tebas especialmente adornado que lleva el laurel parece representar al dios mismo. En el *Himno a Apolo*, el poeta presenta al propio dios conduciendo la procesión a Delfos mientras toca dulcemente con la lira en la mano[14]. El dios está presente, pero para este culto las imágenes no son necesarias. Las procesiones con imágenes cultuales constituyen la excepción[15]. En las Grandes Dionisias, la imagen de Dioniso es llevada a Atenas desde Eleuteras; algunas pinturas de vasos retratan la llegada del dios en el carro barco[16]. En Teras en el monte Táigeto,

12 Procl. *Chrestom.* en Phot. *Bibl.* 321a 35-b32 = Schol. Clem. Al. *Protr.*, p. 299, lín. 4-19 Stählin, cfr. Pind. *Parth.*fr. 94b Maehler; Paus. 9, 10, 4; *RE* V A (1934), cols. 1545-1549; Brelich, pp. 413-419. «Transporte procesional de árboles» (*dendrophoría*) para Dioniso y Deméter: Strab. 10, 468. Cfr. *S&H*, pp. 134-138.

13 *HN*, pp. 146 s.

14 *Hymn. Apoll.* 514 s.; 187.

15 Véase II 5, n. 89; Callixen. *FGrHist* 627 F 2 describe una procesión en Alejandría extraordinariamente pomposa en el año 271-270.

16 *AF*, pp. 139; 102-104, lám. II, 1; *HN*, pp. 223 s.; Kerényi (4), pp. 142-148, fig. 56-59.

una estatua de Core es escoltada desde el pantano al santuario de Deméter Eleusinia[17] para la fiesta. La Magna Mater hace su entrada sentada en un carro tirado por bueyes[18]. También se sacan de su lugar las imágenes cultuales para la inquietante «purificación». El terror se extiende cuando la imagen, normalmente «inmóvil», es movida. La imagen de Ártemis de Pelene

> habitualmente permanece en el templo sin que nadie la toque, pero cuando la sacerdotisa la mueve y la saca, nadie la mira, sino que todos apartan la mirada; pues su presencia no sólo es horrenda y difícilmente soportable para los seres humanos, sino que incluso provoca que los árboles se vuelvan estériles y hace caer sus frutos en aquellos lugares por donde es llevada[19].

Lo divino muestra una cabeza de Medusa; aquellos que la escoltan comparten su poder.

7.2. *Agermós*

Las procesiones para recoger donativos están muy difundidas y aún se conservan en algunos lugares en la tradición popular europea[20]. En la antigua Grecia, las costumbres de este tipo aparecen sólo de forma marginal, pero naturalmente existen. Sólo gracias a un documento bizantino tardío sabemos por casualidad que incluso la sacerdotisa de Atenea Políade iba por la ciudad en días determinados haciendo una colecta[21]. En tales ocasiones llevaba la égida de la diosa, ya no una piel de cabra verdadera, sino un tejido de lana, aunque aún se le asocia algo del antiguo terror, sólo por su nombre. En particular, la sacerdotisa buscaba a mujeres recién casadas, que, sin duda, debían tributar ofrendas a la diosa virgen, de manera que el terror se convertiría en bendición para ellas. La sacerdotisa de Ártemis de Perga en Panfilia, también «recauda»[22]. Esquilo presenta a Hera como una sacerdotisa errante que reclama donativos para las ninfas, las «vivificantes hijas de Ínaco»[23]. En Jonia, «las mujeres» recogen donativos mientras cantan un himno a Opis y Arge, las vírgenes delias[24]. En Sicilia, algunos pastores entran en las ciudades en una procesión especial; llevan cuernos de ciervo y panes en forma de animales colgados, así como un zurrón con todo tipo de grano y un odre de vino. Mientras recogen donativos, prometen con su canto paz, buena suerte y salud[25]. En otros lugares las procesiones de

17 Paus. 3, 20, 5 y 7.
18 Ov. *Fast.* 4, 345-346.
19 Plut. *Arat.* 32. Cfr. II 4, nn. 43-45; II 5, n. 89.
20 A. Dieterich, «Sommertag» en *Kleine Schriften*, 1911, pp. 324-352; K. Meuli, «Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch», *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 28 (1927-1929), pp. 1-38 = Meuli 1975, pp. 33-68; K. Latte, *Kleine Schriften*, 1968, pp. 483s.
21 *Paroem. Gr. Suppl.* I 65; Nilsson, *Op.* III, pp. 246s.
22 *SIG* 1015 = *LSAM* 73.
23 Aesch. fr. 168 Radt.
24 Hdt. 4,35. Cfr. asimismo *SIG* 1006 = *LSCG* 175 (Deméter, Cos); *LSAM* 47 (Mileto); *LSCG* 64 (Mesene).
25 Schol. Theocr. pp. 2s.; 7s.; 14; 16s. Wendel.

este tipo las celebran niños como en Atenas, durante las Targelias en verano y las Pianopsias en invierno: llevan una rama de olivo de la que cuelgan hebras de lana y numerosas «primicias» de todo tipo, pan y frascos de aceite. La rama se llama *eiresióne* y los muchachos cantan:

> La *eiresióne* trae higos y gordos panes,
> miel en un tarro y aceite para untarse el cuerpo
> y una copa de vino sin mezcla, para que la mujer se embriague y duerma[26].

En Samos, los niños cantan: «entra la riqueza», mientras en Rodas el *Canto de la golondrina* añade desenfadadas amenazas a las peticiones de limosna: «o nos llevaremos tu puerta o a tu mujer»[27]. También en este caso se trata de fiestas en honor de Apolo. A la promesa de bendición corresponde una casi sagrada reclamación de donativos. En otros lugares, tales actividades, llevadas a cabo por sociedades de hombres o jóvenes, están a menudo relacionadas con el culto de antepasados representados con máscaras. De esta costumbre no queda en Grecia ninguna huella. Los cultos oficiales están financiados con dinero público. Por tanto, la «colecta» aparece como característica de las sectas no oficiales; además de los «pedigüeños de Apolo», como Ábaris[28], había también adeptos de la Magna Mater de Asia Menor, los pedigüeños de la Madre (*metragýrtai*)[29]; la verdadera polis griega los trataba con desprecio.

7.3. Danzas y cantos

El movimiento rítmico reiterado, sin un fin preciso y representado colectivamente como un grupo, es, por así decirlo, un rito cristalizado en su forma más pura: «No se encuentra ninguna antigua fiesta de iniciación sin danza»[30]. Pertenecer a un grupo tradicional significa aprender sus danzas. Siguiendo la antigua costumbre, los griegos tienen varias formas de danzar en grupo, no para virtuosos ni para parejas formadas arbitrariamente, sino para miembros representativos de la comunidad. El grupo de bailarines y el lugar para bailar se llaman igualmente *chorós*; hay «coros» de muchachos, de vírgenes y de mujeres y también danzas con armas para guerreros. La danza y la música son inseparables. Incluso la forma musical más sencilla, la canción, estimula la danza; los instrumentos musicales más utilizados[31] eran la doble flauta (*aulós*) y los instrumentos de cuerdas pellizcadas, *kithára* y *lýra*; los instrumentos de percusión están asociados con el culto orgiástico «extranjero».

26 Plut. *Thes.* 22, 10; Schol. vet. Aristoph. *Eq.* 729a Mervyn Jones, *Plut.* 1054ag Chantry, *Carmina popularia* 2 Diehl (II²); *FGrHist* 401c F 1 [trad. de F. R. Adrados, *Lírica Griega Arcaica*, 1980, pp. 47-48].

27 Samos: *Carmina popularia* 1 Diehl (II²); Rodas: Theognis Rhod. *FGrHist* 526 F 1 = *PMG Carm. pop.* 848 = Ath. 360bd [trad. de F. R. Adrados, *Lírica Griega Arcaica*, 1980, pp. 48-49 (Samos) y 46-47 (Rodas)].

28 Iambl. *Vita Pyth.* 91-92 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado: Jámblico, *Vida Pitagórica*, 1991, pp. 68-69]; *L&S*, pp. 149 s.

29 Véase III 3.4, n. 21.

30 Luc. *De salt.* 15. Cfr. Latte (1); F. Weege, *Der Tanz in der Antike*, 1926; L. B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*, 1964; R. Tölle, *Frühgriechische Reigentänze*, 1964; P. Prudhommeau, *La danse grecque antique* I-III, 1966; Calame, 1977; S. H. Lonsdale, *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, 1993; P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco-romana. Studi sulla danza armata*, 1998.

31 J. A. Haldane, «Musical Instruments in Greek Worship», *Greece and Rome* 13 (1966), pp. 98-107.

Celebrar una fiesta es «formar coros». Incluso las procesiones tienen sus cantos especiales; Píndaro escribió *daphnephoriká* para Tebas (v. nota 12). La procesión puede detenerse en varios puntos a lo largo de su recorrido para la recitación de elaborados cantos y la ejecución de danzas. En Mileto hay un colegio de «cantores» *(molpoí)* en honor de Apolo Delfinio; a lo largo del camino de la procesión al santuario de Apolo en Dídima, hay seis capillas determinadas en las que recitan su canto[32]. El himno se asocia al animal para el sacrificio que es llevado en la procesión: Píndaro habla del «ditirambo compañero de las reses al sacrificio»[33] y de los «cantores del macho cabrío» *(tragodoí)* y por tanto, en última instancia, la «tragedia» probablemente tomó su nombre de una procesión que conducía el macho cabrío al sacrificio[34].

En el propio santuario, las danzas especiales son aún más elaboradas. En Delos, muchachos y muchachas bailan la «danza de la grulla» *(géranos)* con movimientos tortuosos y laberínticos: se dice que las vírgenes y los jóvenes de Atenas inventaron esta danza junto con Teseo tras escapar del laberinto[35]. Los míticos Curetes agitaban sus escudos en una danza alrededor de Zeus recién nacido; y los escudos de bronce orientalizantes de la cueva del Ida en Creta testimonian la existencia de tales danzas con escudos en el contexto de una fiesta de iniciación del siglo VIII[36]. En un himno de Palekastro, unos jóvenes invocan a Zeus como «el joven *(koûros)* más grande» para que vaya a Dicte a «saltar» sobre rebaños, campos, ciudades y barcos, y es sin duda en los saltos de la danza de los propios jóvenes donde está presente este poder del dios[37]. Cuando Palas Atenea salió de un salto de la cabeza de Zeus totalmente armada, agitó su escudo y su lanza en una danza guerrera y, a imitación de este nacimiento divino, se representa la danza con armas *(pyrrhíche)* en su fiesta, especialmente en las Panateneas[38]. Los nombres *Peán* y *Ditirambo* se refieren tanto al dios, como a su himno o a su danza, quizás desde la tradición minoica[39]. También en otros lugares la experiencia de la danza se funde con la de la divinidad. En las *Gymnopáidia* bailan unos muchachos para Apolo y las muchachas danzan en todas partes para Ártemis: la forma vigorosa y joven de estos hermanos divinos aparece como proyección de tales danzas. El propio Apolo toca para la danza y Ártemis se une al baile con sus ninfas[40]. En los grupos de «Ninfas» o «Gracias», en los de los «Curetes» e incluso en el caso de los sátiros amantes de la danza, el modelo divino y la realidad humana son a menudo virtualmente inseparables[41], salvo que aquello que

32 *SIG* 57 = *LSAM* 50; *molpoí* en Olbia: F. Graf, *MH* 31 (1974), pp. 209-215; cfr. F. Poland, *RE* Suppl. VI (1935), cols. 509-520.
33 Pind. *Ol.* 13, 19; Burkert, *GRBS* 7 (1966), p. 98.
34 Burkert, *GRBS* 7 (1966), pp. 87-121; *contra*, a favor de una etimología hitita: O. Szemerényi, *Hermes* 103 (1975), pp. 300-332, que sin embargo ignora los machos cabríos en contexto dionisíaco en escenas de vasos áticos (*GRBS*, pp. 98-100) y los paralelos del *arnodós* «el cantor que recibe como premio un cabrito» (*ibid.*, pp. 92 s.; *HN*, p. 124). Véase III 2.10, n. 18.
35 Latte (1), pp. 67-71.
36 Véase I 4, n. 18; III 2.1, n. 16; VI 1.2, nn. 22-25.
37 *BSA* 15 (1909), pp. 339-356; *SIG* 685; Powell, p. 160-162; Harrison (2), pp. 1-29; Latte (1), pp. 43-54; M. L. West, *JHS* 85 (1965), pp. 149-159; sobre el templo en Palekastro: *BSA* 40 (1939-1940), pp. 66-68.
38 Latte (1), pp. 34-36; Apollod. *Pap. Oxy.* nº 2260 II; A. Henrichs, *Cronache Ercolanesi* 5 (1975), pp. 20 s.
39 Véase I 3.6, n. 20 (Peana), cfr. I 3, 5, nn. 18-22; III 2.5, n. 20; 2.10, n. 8.
40 «Coro de Ártemis»: *Il.* 16, 183; *Hymn. Aphr.* 118, cfr. *Od.* 6, 150-152; Calame, 1977, pp. 174-190. Véase III 2.5, n. 27; III 2.6, n. 11; V 1, n. 28.
41 Véase III 3.2, nn. 5-18.

para el hombre es la efímera «flor de la juventud» se vuelve permanente en el arquetipo mítico-divino.

Aunque los nombres y los ritmos básicos de las danzas son tradicionales, el culto no exige en modo alguno la repetición de himnos antiguos mágicamente fijados. Al contrario, el canto debe deleitar al dios de una forma nueva cada vez en la fiesta; por tanto, para la danza y el canto debe haber siempre alguien que lo «haga», el poeta (*poietés*). El género literario de la «lírica coral», que se remonta a finales del siglo VII, se desarrolla en consecuencia a partir de la práctica del culto y culmina en la primera mitad del siglo V en la obra de Píndaro. La invocación de los dioses, la enunciación de deseos y ruegos se entreteje de una forma cada vez más artística con narraciones míticas y alusiones de actualidad a la fiesta y al coro. Ya en el siglo VII varios coros compiten por el honor de presentar el himno más hermoso; el vestuario del coro desempeña también su papel. La función religiosa, la relación con los dioses, corren peligro de perderse en la rivalidad; pero todos están convencidos de que los dioses, como los hombres, participan con alegre entusiasmo en la competición.

7.4. Máscaras, falos, *aischrología*

Las máscaras[42], el medio más antiguo para perder la propia identidad y asumir una nueva, extraordinaria, llegan a los griegos a través de varias tradiciones. Existen vínculos neolíticos y también de Oriente Próximo[43]. Hay máscaras de animales y también, en particular, máscaras horribles y ridículas. Junto a las figuras enmascaradas de las procesiones y las danzas, se encuentran máscaras que son elevadas y veneradas, pudiendo incluso llegar a convertirse a veces en ídolos de culto.

Los testimonios más directos de uso de máscaras de animales proceden de los cráneos de toro cortados en forma de máscara encontrados en santuarios chipriotas[44]; esta práctica, sin embargo, no tuvo ninguna influencia directa fuera de Chipre. No obstante, a los jóvenes que sirven vino en la fiesta de Posidón en Éfeso se les llama «toros» (*taûroi*), las vírgenes en el culto espartano de las Leucípides son llamadas «potrillas» (*pôloi*); son más frecuentes los grupos sacerdotales de «abejas» (*mélissai*) y también hay «osas» (*árktoi*)[45]. En la orla del manto de la estatua de *Déspoina* en Licosura se muestran todo tipo de músicos disfrazados de animales, la mayoría con máscaras de asno, pero también criaturas con cabeza de vaca y de cerdo[46]; aun

42 K. Meuli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 5 (1932-1933), pp. 1744-1852; *Schweizer Masken*, 1943; Meuli, 1975, pp. 33-299; L. Schneider-Lengyel, *Die Welt in der antiken Hochkulturen*, 1935; R. Wildhaber, *Masken und Maskenbrauchtum aus Ost- und Südosteuropa*, 1968; M. Bieber, *RE* XIV (1930), cols. 2070-2120.

43 Véase I 1, n. 19; sobre las máscaras de «Humbaba» y las fenicias: R. D. Barnett, en *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, pp. 145-153; *Ugaritica* 6 (1969), pp. 409-418; *Arch. Reports* (1970-1971), p. 75; *BCH* 99 (1975), p. 834, fig. 56; H. Kühne, *Baghdader Mitteilungen* 7 (1974), pp. 101-110.

44 Véase I 4, n. 49; II 1, n. 94.

45 *Taûroi*: Ath. 425c; *pôloi*: Hesych. *s.v. polía; pôlos*, un sacerdote en Mesene *IG* V 1, 1444; *mélissai* Callim. *Hymn.* 2, 110s.; Apollod. *FGrHist* 244 F 89; Porph. *De antr. Nymph.* 18 [trad. esp. de E. Ramos Jurado, 1989]; Schol. Pind. *Pyth.* 4, 106a; Schol. Theocr. 15, 94; *árktoi*: véase V 3.4, n. 34; L. Kahil, *CRAI* (1976), pp. 126-130.

46 *GGR*, lam. 31, 2; *EAA* II (1959), pp. 999 s. Véase VI 1.2, n. 18; I 3.4, nn. 10-12.

cuando el motivo iconográfico de la orquesta animal se remonta a la época sumeria, debe de haber en el fondo algún contexto ritual. Es muy probable que las criaturas híbridas como los Centauros y los Panes sean en realidad figuras enmascaradas[47]. Tenemos descripciones precisas del disfraz de silenos y sátiros: la máscara de nariz plana con orejas de animal, el vestido de piel de animal o el taparrabos con una cola de caballo y un falo. Esta mascarada se convirtió desde finales del siglo VI en la representación teatral literaria, el «drama satírico», adquiriendo así una relación con la realidad distinta de la del antiguo rito[48].

Las máscaras grotescas de mujeres viejas se encuentran en el ámbito de las deidades femeninas, especialmente de Ártemis; se hallaron llamativos ejemplares de barro como ofrendas votivas en el santuario de Ortia[49]. Se dice que las verdaderas máscaras estaban hechas de madera y que quienes las llevaban se llamaban *kyrittoí* y *bryllichistaí*[50]; los hombres también podían usar máscaras de mujeres horribles. Se contaba que junto al río Alfeo en Élide, Ártemis y sus ninfas se embadurnaban la cara con barro para escapar de las atenciones amorosas del dios del río (un reflejo del uso ritual de tales máscaras grotescas)[51]. Las máscaras de terracota en forma de olla del santuario de Hera en Tirinte, se remontan a una época tan antigua como el siglo VIII, las cabezas de «Gorgona» más antiguas con horribles colmillos[52]; están sin duda relacionadas con el mito de la metamorfosis brujesca de las hijas del rey Preto, que tuvo lugar en Tirinte, y con la pintura grotesca de los ídolos de Micenas.

Si las tres diosas vengadoras (*Praxidíkai*) eran veneradas bajo la forma de «cabezas»[53], habrían sido sin duda máscaras en forma de olla de este tipo. La máscara de Gorgona aparece por sí sola, como signo apotropaico, con ojos redondos y desorbitados, con la lengua fuera, y mostrando los colmillos[54]. En la plaza del mercado de Argos se encontraba un antiguo Gorgoneion, del que se decía que era obra de los cíclopes[55]. Una máscara de Deméter *Kidaría* se custodiaba en Féneo en Arcadia y en las fiestas de los misterios, el sacerdote se ponía la máscara y «golpeaba a los moradores subterráneos con una vara»[56]. Una máscara barbada consagrada puede representar al dios Dioniso[57]; puede conjeturarse que también se la pondrían para representar directamente al frenético dios.

La máscara consuma una transposición a un universo nuevo y desconocido, pero, aparte de la petrificante Gorgona, para los griegos este mundo es, más que

47 Véase III 3.2, n. 10.
48 Véase III 2.10, n. 42.
49 Dawkins, p. 163, láms. 47-62; *GGR*, lám. 31, 1.
50 Hesych. *s.v. kryttoí* y *bryllichistaí* Latte; *GF*, pp. 184-187; *GGR*, pp. 161 s.
51 Paus. 6, 22, 9; *HN*, p. 191.
52 Pickard-Cambridge (1), lám. 12 b, nº 69; *HN*, p. 191. T. G. Karagiorga, *Gorgeie kephale*, 1970, pp. 81-89. Véase II 4, n. 51.
53 Hesych. y Phot. *s.v. Praxídikai*.
54 Sobre el tipo de la Gorgona: J. H. Croon, *JHS* 75 (1955), pp. 9-16; Th. Ph. Howe, *AJA* 58 (1954), pp. 209-221; Karagiorga (*supra*, n. 52); J. Floren, *Studien zur Typologie des Gorgoneion*, 1977; I. Krauskopf y S. C. Dahlinger, *LIMC s.v. Gorgo, Gorgones* IV (1988), pp. 285-330.
55 Paus. 2, 20, 7.
56 Paus. 8, 15, 3; Stiglitz, pp. 134-143.
57 Véase V 2.4. La *facies* de Ártemis en Quíos, obra de Búpalo (Plin. *Nat. Hist.* 36, 12), no era una máscara (*pace* W. Deonna, *REG* 40 [1927], pp. 224-233), sino una estatua normal, cfr. *Thes. Ling. Lat. s.v. facies*.

siniestro e inquietante, un mundo del absurdo y de una obscenidad agresiva. Hay muchas variantes de la procesión con falsos falos gigantes; los que llevan estos enormes miembros deben ocultar su identidad civil untándose con hollín o salvado o llevando máscaras. Así, un autor helenístico describe a los *phallophóroi* untados con hollín y a los *ithýphalloi* que marchan con máscaras que representan a borrachos[58]. Máscaras y falos también forman parte de la indumentaria del sátiro. Pero incluso en el culto de Ártemis aparecen muchachas con atuendo fálico[59]. Los actores parecidos a payasos, relacionados probablemente con algún «ditirambo» popular, se conocen especialmente a partir de las pinturas de los vasos corintios, donde muestran una desnudez fingida, con las nalgas rellenas de una forma exagerada y se permiten todo tipo de payasadas[60].

Estas manifestaciones pueden ser acompañadas por el «habla soez» *(aischrología)* y la exhibición de partes íntimas en las fiestas de las mujeres, especialmente en las Tesmoforias. Cuando las mujeres festejan solas a expensas de los hombres, el antagonismo entre los sexos se ridiculiza y se resuelve en la sátira. Uno de los nombres con que se designan los cantos burlescos en tales ocasiones es «yambo», desarrollado como género poético a partir de Arquíloco; el trasfondo ritual aún se aprecia en el *Yambo de las mujeres* de Semónides, que critica cruelmente al sexo opuesto tipo por tipo[61]. La misma «Yambe» fue convertida en figura mítica, una muchacha que supo animar a Deméter después de su pena y su ayuno[62]. En Atenas, la fiesta de las *Sténia*, inmediatamente anterior a las Tesmoforias, estaba destinada al intercambio de insultos entre los sexos[63]. Las mujeres de Egina, financiadas por *choregoí* especialmente designados, presentaban coros burlescos en las fiestas de «Damia y de Auxesia», aunque aquí las chanzas iban dirigidas sólo a otras mujeres de la región[64]. En la isla de Anafe, en cambio, hombres y mujeres se mofaban los unos de los otros en el sacrificio a Apolo *Aiglétes*; una práctica iniciada, según la leyenda, por las esclavas de Medea durante la expedición de los Argonautas[65]. Durante la procesión a Eleusis unas figuras con máscaras grotescas se sentaban en un crítico paso estrecho cerca del puente sobre el arroyo conocido como el *Rheitoí* y asustaban e insultaban a los que pasaban por allí[66]. En las fiestas de Dioniso unos carros atravesaban la ciudad llevando figuras enmascaradas que gritaban insultos a cuantos se encontraban de una forma proverbialmente grosera[67].

58 Semos *FGrHist* 396 F 24 = Ath. 622b.

59 Hesych. *s.v. lómbai* Latte; *GGR*, pp. 162 s.

60 A. Körte, *JdI* 8 (1893), pp. 61-93; H. Payne, *Necrocorinthia*, 1931, pp. 118-124; E. Buschor, *Satyrtänze und frühes Drama*, 1943, p. 5; A. Greiffenhagen, *Eine attische schwarzfigurige Vasengattung und die Darstellung des Komos im 6 Jh.*, 1929; Pickard-Cambridge (1), pp. 117 s., 167-174; I. Jucker, *AK* 6 (1963), pp. 58-60; A. Seeberg, *Corinthian Komos Vases* (*BICS* Suppl. 27), 1971.

61 H. Fluck, *Skurrile Riten in griechischen Kulten*, tesis doct., Friburgo, 1931; M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, 1974, pp. 22-39; cfr. K. Siems, *Aischrologia. Das Sexuell-Hässliche im antiken Epigramm*, tesis doct., Gotinga, 1974; H. Lloyd-Jones, *Females of the Species. Semonides*, 1975.

62 *Hymn. Dem.* 202s., Apollod. 1, 30; Richardson, pp. 213-218; Graf, pp. 194-199.

63 *AF*, pp. 53, 57s.

64 Hdt. 5, 83, 2-3; cfr. Deméter *Mysía*: Paus. 7, 27, 10.

65 Apollod. 1,139; Apoll. Rh. 4, 1719-1730; *GF*, pp. 175 s.

66 *Gephyrismoí*, *HN*, p. 307.

67 *HN*, p. 253, n. 18.

Los ritos con un énfasis sexual se interpretan generalmente como magia de fertilidad en el sentido de Frazer[68]. Los testimonios griegos, sin embargo, siempre apuntan llamativamente al carácter absurdo y divertido del procedimiento: hay un descenso consciente a las clases bajas y al «bajo vientre», reflejado en las palabras de las míticas siervas. Así como la pompa y la ceremonia contrastan con lo cotidiano, también lo hacen la extrema falta de ceremonia, el absurdo y la obscenidad; surge una tensión redoblada entre los dos extremos, añadiendo una dimensión más amplia a la fiesta. De manera similar, hay sacrificios que exigen justo lo opuesto al habitual «silencio sagrado», salvajes maldiciones o lamentos fingidos[69]. Al sondear los extremos, debe emerger el justo medio, al igual que los sexos que se saludan mutuamente con mofas son interdependientes.

7.5. Agón

El espíritu «agonal» *(der agonale Geist)* se ha descrito a menudo, a partir de Friedrich Nietzsche, como uno de los rasgos característicos y una de las fuerzas impulsoras de la cultura griega[70]. Es sorprendente la cantidad de cosas que los griegos pueden convertir en competición: el deporte y la belleza física, la artesanía y el arte, el canto y la danza, el teatro y el debate. Cualquier costumbre institucionalizada entra casi automáticamente dentro de la esfera de influencia de un santuario. En Lesbos, tenía lugar un concurso de belleza entre las muchachas durante la fiesta anual en el santuario de Zeus, Hera y Dioniso[71]; una competición de belleza de este tipo parece reflejarse en el mito del juicio de Paris. En una ofrenda votiva de Tarento, una muchacha presume de haber superado a todas las demás en una competición de cardado de lana[72]; la inscripción griega más antigua habla de un muchacho que es «de todos los bailarines el que danza con más gracia»[73]. Las competiciones musicales aparecen sobre todo en honor de Apolo y Dioniso; flautistas, flautistas acompañados de cantores y cantores con cítara compiten unos con otros en los Juegos Píticos en Delfos. En Atenas, en las Dionisias, se representan competitivamente ditirambos, comedias y tragedias, mientras que en las Panateneas, los rapsodos rivalizan entre ellos en la recitación de Homero.

Aún más populares eran, por supuesto, las competiciones deportivas. La forma más sencilla, la carrera pedestre y su variante más costosa, la carrera de carros, que

68 *GB* IX, pp. 234-252; *CGS* III, p. 103; *GGR*, p. 161.

69 Imprecaciones en Lindos: Burkert, *ZRGG* 22 (1970), pp. 364s. Lamento ritual en el culto de Leucótea en Elea: Xenophan. *VS* A 13 = Arist. *Rhet.* 1400b 5.

70 F. Nietzsche, *RhM* 25 (1870), pp. 528-540; 28 (1873), pp. 211-243 = Nietzsche, *Werke, Philologischen Schrifte 1867-1873*, Gesamtausgabe, ed. de G. Colli y M. Montinari, II 1, 1982, pp. 271-327; E. Vogt, *A&A* 11 (1965), pp. 103-113; J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesammelte Werke*, ed. de F. Stähellen, VIII, 1930, pp. 278s. [trad. ital.: *Storia della civiltà greca*, 1955]; H. Berve, «Von agonalen Geist der Griechen», en *Gestaltende Kräfte der Antike*, ²1966, pp. 1-20; cfr. Reisch *s.v. Agones* 1 (1893), cols. 836-866; I. Weiler, *Der Agon im Mythos. Zur Einstellung der Griechen zum Wettkampf*, 1974.

71 Alcae. fr. 130 Voigt; Teofrasto en Ath. 610a = fr. 564 Fortenbaugh; Schol. A *Il.* 9, 129s. Erbse; cfr. *FGrHist* 318 F 1, *FGrHist* 29 F 1, Paus. 7, 24, 4.

72 *AJA* 49 (1945), pp. 528s. = Friedländer-Hoffleit 165; cfr. asimismo la firma de Peonio sobre la Nike en Olimpia: *SIG* 80.

73 *IG* I² 919; F. Hommel, *Gymnasium* 56 (1949), pp. 201-205.

se desarrolló a partir de la lucha de carros de la Edad del Bronce, eran las más importantes y tendían a eclipsar otros acontecimientos como lucha, pugilato, salto de longitud o lanzamiento de jabalina. Sin embargo, las competiciones deportivas no son una fiesta profana. Los ritos funerarios son una de las principales ocasiones para los juegos, como testimonia la descripción épica de los juegos funerarios en honor de Patroclo y también las pinturas de los vasos de época geométrica y algunas inscripciones posteriores; el *epitáphios agón* perdura hasta la época clásica. Karl Meuli describe cómo la competición premiada deriva del dolor y la rabia de los afectados por la muerte[74]. Sin embargo se sitúan normalmente en primer plano los juegos relacionados con fiestas fijadas por el calendario y la prueba de fuerza de los vivos tiene también un carácter iniciático. En el siglo VI, cuatro fiestas panhelénicas empiezan a formar un grupo reconocido: las Olímpicas, las Píticas de Delfos, las Nemeas en honor de Zeus y las Ístmicas en honor de Posidón cerca de Corinto. Otras fiestas ciudadanas como las Panateneas en Atenas o las Hereas en Argos trataron de obtener el mismo estatus, sin mucho éxito[75].

El mito también asocia estas competiciones con juegos funerarios, con un héroe local cuya muerte dio lugar a la primera celebración: Pélope o Enomao en Olimpia, Arquémoro en Nemea, Palemón en el Istmo y la serpiente Pitón en Delfos. De hecho, el agón, como transición de un aspecto de muerte a otro de vida, está íntimamente relacionado con los diversos ritos de sacrificio. En Olimpia, los juegos van precedidos por un período de preparación de treinta días durante el cual se prescribe a los atletas una dieta vegetariana y abstinencia sexual. La fiesta comienza con sacrificios, un sacrificio preliminar para Pélope y grandes sacrificios de vacas para Zeus.

> Entonces las porciones consagradas yacen sobre el altar, pero aún no se ha encendido el fuego; los corredores estaban a un estadio de distancia del altar y ante ellos se encuentra un sacerdote que da la señal de salida con una antorcha. El vencedor prende el fuego de las porciones consagradas y se va como vencedor olímpico[76].

El estadio más antiguo conducía directamente al altar de Zeus; el ganador de la carrera pedestre sencilla era «el» ganador olímpico, cuyo nombre quedaba registrado a partir de 776. La carrera señala la transición del «acto» cruento al fuego purificador; de lo ctónico a lo olímpico; de Pélope a Zeus. De una manera similar, en el agón de las Panateneas, el deporte especial, el salto del carro en marcha, está estrechamente relacionado con el sentido de la fiesta del Año Nuevo; en las fiestas Carneas dorias la carrera es aún más rito que deporte[77]. Una competición curiosa-

74 K. Meuli, *Der griechische Agon*, 1968 (ed. orig. 1926); «Der Ursprung der Olympischen Spiele», *Die Antike* 17 (1941), pp. 189-208 = Meuli, 1975, pp. 881-906. A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, 1961. Pinturas vasculares: A. Brückner, *AM* 35 (1910), pp. 200-210; inscripciones de Beocia: Jeffery, pp. 91 s. Nuevas inscripciones referidas a juegos fúnebres en honor de caídos en la batalla: *BCH* 95 (1971), pp. 602-625.

75 E. N. Gardiner, *Athletics of the Ancient World*, 1930; H. A. Harris, *Greek Athletes and Athletics*, 1966; *Sport in Greece and Rome*, 1972; J. Jüthner y F. Brein, *Die Leibesübungen in der Antike*, SB Viena, 1965 [F. García Romero, *Los juegos olímpicos y el deporte en Grecia*, 1992].

76 Philostr. *De gymn.* 5; *HN*, pp. 108-119; véase III 2.1, n. 46.

77 Véase V 2.2; V 2.3.

mente rodeada de mitos es el lanzamiento de disco: el propio Apolo mató a su joven favorito Jacinto mientras practicaba este deporte; como si el lanzamiento del impredecible disco de piedra buscara un sacrificio fortuito.

7.6. El banquete de los dioses

El objetivo natural y sencillo de una fiesta es comer y beber en abundancia. En la práctica sagrada griega este elemento está siempre presente. El banquete en el santuario puede considerarse extraordinario cuando, en contraste con la civilización normal, se imita «la forma de vida antigua»[78]: un lecho de ramas y follaje (*stibás*)[79] sustituye a las sillas o los lechos para banquetes y la casa es reemplazada por una choza improvisada (*skené*, erróneamente traducida como «tienda»)[80]. Las ramas sobre las que uno se sienta adquieren un carácter simbólico que varía según la divinidad y la fiesta: pino o sauce para las Tesmoforias y ramas de acebuche en Olimpia[81].

Se habla de la fiesta como de un «ostentoso banquete de los dioses»[82]; sin embargo, la porción de los dioses en el sacrificio normal de Olimpia es en cierto modo más que precaria. Para los dioses ser expresamente agasajados como huéspedes de un banquete es la excepción, pero esta excepción da a una serie de fiestas su carácter especial. Así en Atenas, «Zeus de los amigos» (*Phílios*)[83] puede ser invitado a un banquete: se prepara un lecho para banquetes (*klíne*) y se pone la mesa con todo lo necesario; los relieves muestran al dios presente en el banquete. Los propios mortales obviamente participan activamente en él. Es obvio que este Zeus tratado con tanta familiaridad no es exactamente idéntico al dios del cielo que lanza rayos.

Los verdaderos huéspedes en el «agasajo de los dioses» (*theoxénia*) son los Dioscuros. Son festejados sobre todo en el ámbito dorio, en Esparta, pero también en Atenas se les prepara un «desayuno» en el Pritaneo donde se dispone una mesa con queso, tartas, aceitunas y puerros. Las pinturas de los vasos y los relieves muestran a los jinetes divinos galopando por el aire hacia los dos lechos (*klínai*) preparados para ellos[84].

78 Diod. Sic. 5, 4, 7. sobre las Tesmoforias sicilianas.

79 M. Verpoorten, «La *stibas* ou l'image de la brousse dans la societé grecque», *RHR* 162 (1962), pp. 147-160; H. Tränkle, *Hermes* 91 (1963), pp. 503-505; F. Poland, *RE s.v. stibas* III A (1929), cols. 2482-2484; véase I 2, n. 16; II 2, n. 51.

80 H. Schäfer, *Die Laubhütte*, 1939; *GGR*, p. 328; por ej. en las Tesmoforias (Aristoph. *Thesm.* 624; 658), en las Carneas (Ath. 141ef), en las Jacintias (Ath. 138f).

81 Abetos: Steph. Byz. *s.v. Míletos*, *lýgos* en Atenas, Tehrle, p. 139; ramas de acebuche: Paus. 5, 7, 7.

82 *Od.* 8, 76, véase II 1, nn. 17-19. La fiesta de las *Theodaisía*, *GF*, pp. 279 s., es para nosotros poco más que un nombre.

83 El poeta cómico Diodoro de Sinope, fr. 2 Kassel-Austin; Harrison (1), pp. 354-358; Cook II, pp. 1160-1210; *GGR*, I lám. 28, 2.

84 F. Deneken, *De theoxeniis*, tesis doct., Berlín, 1881; *GF*, pp. 418-422; *GGR*, pp. 409-411; Atenas: Chionid. fr. 7 Kassel-Austin; Acragante: Pind. *Ol.* 3 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]. Relieves: Louvre 746, J. Charbonneaux, *La sculpture grecque et romaine au Musée du Louvre*, 1963, p. 123; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions* II, 1909, pp. 42-57; *GGR*, lám. 29, 5. Vasos: Beazley, *ARV*² 1187, 36; *EAA* IV (1961), p. 601; *VL*³, pp. 510-512. Véase IV 5.2.

En Delfos, las *Theoxénia* son unas de las mayores fiestas, que también dan nombre a un mes[85]. Llegan delegaciones de toda Grecia y numerosos dioses son invitados al banquete, aunque comprensiblemente Apolo domina cada vez más la reunión. Se compite en un agón grotesco: quien pueda ofrecer a Leto, la madre del dios, la cebolleta más grande recibe una porción de la mesa sagrada. Pero al final todas las porciones de la mesa de los dioses se distribuyen entre los hombres y al «desayuno» de los dioses sigue el comer y beber en común por parte de los mortales.

Fue de Delfos de donde los romanos tomaron la costumbre del agasajo de los dioses (*lectisternium*); pero, al mismo tiempo, probablemente aquí se preserva y se activa una tradición antigua; ya el Veda muestra repetidamente la invitación de dioses a un banquete y particularmente los Dioscuros apuntan a una tradición indoeuropea[86]. Entre los griegos, es en parte más una cuestión de costumbre familiar que de la religión de la polis; junto a «Zeus *Phílios*» está la costumbre de los banquetes para los héroes y los banquetes para los muertos.

7.7. Matrimonio sagrado

Particular curiosidad han suscitado siempre algunas alusiones al punto culminante de una fiesta en la unión sexual, un «matrimonio sagrado» (*hieròs gámos*). De hecho, en lo que respecta a Grecia, los testimonios son escasos y poco claros[87].

Existe una antigua tradición de «matrimonio sagrado» en el Próximo Oriente[88]: el rey sumerio es el «amante» de la Gran Diosa y se dirige a su templo para consumar ceremonialmente su matrimonio. De la misma forma, un sacerdote puede unirse a una diosa y una sacerdotisa a un dios. En la Tebas egipcia, la suma sacerdotisa es la divina «consorte de Amun» y en Chipre Astarté es la esposa del sacerdote-rey. Además existe la prostitución sagrada en el culto de Ishtar-Astarté: la presencia de mujeres y hombres que se prostituyen en el santuario, que también se testimonia en la Chipre fenicia; de la misma forma, Afrodita tiene sus heteras incluso en Corinto[89].

De un tipo muy diferente es la idea del matrimonio del Padre Cielo con la Madre Tierra en la tormenta eléctrica[90]. Con burlesca grandiosidad retrata la *Ilíada* cómo Zeus y Hera se unen en la cumbre del monte Ida, ocultos por una nube de oro desde la que caen a tierra brillantes gotas. Posteriormente, la poesía describe el fecundo matrimonio del cielo y la tierra de una forma más directa, sin utilizar nombres divinos, mientras que las artes visuales permanecen envueltas por el hechizo del antropomorfismo homérico[91].

85 *GF*, pp. 160-162; Pind. *Paean* 6, 60-65 Maehler; *gethyllís* de Leto: Polemón de Ilio en Ath. 9, 372a = *FHG* fr. 36 (III, p. 125).

86 Véase I 2, n. 11.

87 A. Klinz, *Hieros Gamos*, tesis doct., Halle, 1933; A. Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, 1991.

88 S.N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 1970 y *RHR* 181 (1972), pp. 121-146; H. Schmökel, *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, 1956. Tebas: Strab. 17, 816.

89 Véase III 2.7, n. 9; Chipre: véase II 6, n. 23.

90 Cook III, pp. 1025-1065; *Il.* 14, 292-351; Aesch. fr. 44 Radt; Eur. fr. 898 Kannicht.

91 Véase III 2.2, nn. 19-21.

Es difícil decir hasta qué punto este matrimonio sagrado no sólo era una forma de ver la naturaleza sino también un acto expresado o insinuado en el rito. En Atenas, el matrimonio de Zeus y Hera se celebraba a finales del invierno en la fiesta de las *Theogámia*[92], pero lo único que sabemos es que ese día había suntuosos banquetes. La procesión con figuras de madera *(daídala)* en Beocia[93] es interpretada en el mito etiológico como un cortejo nupcial, pero termina con una fiesta del fuego donde las figuras se queman junto con el altar. También en Samos, la fiesta de Hera es demasiado complicada para ser entendida simplemente como la boda de Hera[94].

Cerca de Cnoso en Creta, el matrimonio de Zeus y Hera se celebra de la misma forma, de hecho, «se imitaba»[95]; ello podría ser, por supuesto, nada más que un cortejo nupcial por la tarde, seguido de una fiesta nocturna *(pannychís)*. Sin embargo, cuenta Hesíodo[96] que fue en Creta donde también Deméter se unió con Yasión en un campo de grano arado tres veces y generó a Pluto, la riqueza del grano. Aquí encontramos, quizás procedente de una antigua tradición neolítica, la asociación entre arar-sembrar y la procreación, y entre cosecha y nacimiento. Desde Mannhardt, este hecho se ha relacionado con la costumbre popular del «lecho nupcial en el campo de cultivo» *(das Brautlager auf dem Ackerfeld)*. El nombre Yasión está también vinculado a Samotracia, apuntando así tanto a los misterios como a las costumbres pregriegas. Es cierto que los componentes sexuales desempeñan un papel en las iniciaciones mistéricas, pero apenas hay testimonios claros al respecto; queda oscuro por ejemplo cómo en Eleusis se expresaba la concepción y el dar a luz[97]. El hecho de que, en la mitología, Yasión sea abatido por el rayo señala que un «matrimonio sagrado» de este tipo está más cerca del sacrificio que del placer sensual.

En el ámbito de Dioniso, la sexualidad está menos velada; al menos en algunas formas de iniciación dionisíaca, como en las posteriores sectas gnósticas, parecen tener lugar verdaderas relaciones sexuales, en particular la pederastia en la iniciación de los *mýstai*[98]; ritos de iniciación primitivos, la introducción de adolescentes en la sexualidad, pueden estar en el trasfondo. Sin embargo, cuando este tipo de actos se hicieron públicos, se consideraron un escándalo; Roma intervino con extrema dureza contra ellos.

En la fiesta dionisíaca de las Antesterias en Atenas, la mujer del «rey», la *Basílinna*, es entregada al dios como esposa[99]; se decía que su unión tenía lugar en el Bucólion, en la plaza del mercado. Sólo podemos especular sobre los detalles del acto: si se usaba una imagen o si el «rey» se ponía la máscara del dios. El reflejo mítico de esta práctica es Ariadna, raptada primero por Teseo, el primer rey del Ática, y cedida al dios por la noche por orden divina. En torno al mito de Ariadna existen ritos orgiásticos y lamentos, de igual modo que en las Antesterias el libertinaje aparece unido a oscuros mitos de muerte. Aquí también el matrimonio es «sagrado» en la medida en que es algo más que placer humano.

92 *AF*, pp. 177 s.
93 Véase I 3.3, n. 30; II 1, n. 73; III 2.2, n. 55.
94 Véase I 4, n. 57; II 5, n. 90; III 2.2, nn. 51-54.
95 Diod. Sic. 5, 72, 4.
96 Hes. *Theog.* 969 s.; *Od.* 5, 125 ss.; *GGR*, pp. 121 s.; Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, pp. 480-488.
97 *HN*, pp. 312-314; 317-321.
98 Liv. 39, 13, 10 s. Sobre el escándalo por los misterios de Isis en Roma: R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1962, p. 17.
99 Véase V 2.4, n. 19; III 2.10, n. 24.

8. Éxtasis y adivinación

8.1. *Enthousiasmós*

Ya que lo sagrado, lo divino, aparece siempre como algo extraordinario y totalmente distinto, las abrumadoras experiencias de una consciencia alterada y dilatada son, si no el único origen, al menos uno de los soportes esenciales de la religión. La experiencia puede derivar de una predisposición natural, de una técnica adquirida o del influjo de drogas, pero, en cualquier caso, el individuo ve, oye y experimenta cosas que a otros no les es dado experimentar; está en contacto directo con un ser superior y se comunica con dioses y espíritus. No obstante, es característico de las antiguas civilizaciones superiores que el culto establecido sea en gran medida independiente de tales fenómenos anormales. Este principio también se cumple en Grecia, donde las experiencias extáticas, como las de un médium o las del yoga, están lejos de ser desconocidas, pero o bien quedan en los márgenes de la vida religiosa o bien se ven estrictamente restringidas; no se convierten en fundamentos de una revelación.

Las palabras que usan los griegos para describir tales fenómenos son variadas y contradictorias. Un antiguo nombre y una interpretación para un estado psíquico anormal es *éntheos*[1]: «dentro hay un dios», que obviamente habla desde la persona con voz extraña o de una forma ininteligible y la induce a realizar movimientos raros y aparentemente sin sentido. Al mismo tiempo, sin embargo, se dice que un dios «se apodera de» una persona o que la «transporta», que la «tiene en su poder» (*katéchei*, que en la traducción latina da el término *possessio* «posesión»)[2]. Del mismo modo se habla de «salir fuera» de sí (*ékstasis*), pero no en el sentido de que el alma abandona el cuerpo, sino de que la persona ha dejado sus maneras habituales y su buen sentido[3]; incluso se puede decir que su entendimiento (*noûs*) ya no está en él[4]. Estas expresiones variadas no pueden reconciliarse sistemáticamente ni se pueden distinguir en términos de un desarrollo histórico-espiritual; reflejan la desorientación ante lo desconocido. El término más común es por tanto *manía*, «frenesí, locura».

El «frenesí» se describe como un arrebato patológico provocado por la ira de un dios. Además del patológico frenesí individual, existe también un «frenesí» colectivo, ritual e institucionalizado, especialmente, el frenesí «de las mujeres» de la ciudad durante la fiesta de lo excepcional. No obstante, el objetivo, tanto en la realidad como en el mito, es hacer que la locura se vuelva cordura de nuevo, un proceso que requiere «purificación» y un «sacerdote purificador»[5]. En particular,

1 J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, 1909; Rohde, II, pp. 18-22; F. Pfister, *RE* Suppl. VII (1940), cols. 100-114; *RAC* IV (1959), cols. 944-987; Dodds, pp. 64-101; J. L. Calvo Martínez, «Sobre la manía y el entusiasmo», *Emerita* 41 (1973), pp. 157-182. Sobre *éntheos*: *GGR*, p. 557; Dodds, p. 87, n. 41, contra Rohde II, p. 20; más claro: Plut. *De Pyth. or.* 398A; Eur. *Bacch.* 300; W. D. Smith, «The so-called possession in pre-Christian Greece», *TAPA* 96 (1965), pp. 403-436, subraya que no se dice nunca expresamente que un dios o un espíritu están en la persona poseída, pero, por otra parte, trata con excesiva ligereza la palabra *éntheos* (p. 410, n. 23).

2 *Katéchesthai*: Eur. *Bacch.* 1124; Rohde II, pp. 18 s.

3 F. Pfister, en *Pisciculi, Festschrift F. J. Dölger*, 1939, pp. 178-191; *GGR*, p. 577, contra Rohde II, pp. 18 s.

4 Plat. *Ion* 534b.

5 Véase II 4, nn. 51-52; III 2.10, nn. 25-32; *HN*, pp. 189-200. Véase V 2.4, n. 19; III 2.10, n. 24.

los griegos parecen haber descubierto cultos extáticos relacionados con la música de flauta en el norte de Asia Menor, entre los frigios; así, la «posesión» que se menciona con mayor frecuencia es la causada por la Madre de los dioses, cuyo poder se extiende también sobre la iniciación y la «purificación» de los Coribantes[6]. Sin embargo, Hera, Ártemis, Hécate, Pan y otros dioses pueden también provocar locura. La epilepsia se interpreta y se trata según este mismo esquema, como una «enfermedad sagrada», como el «ataque» del dios que se intenta contrarrestar por medio de la «purificación»[7].

Sólo un fragmento antiguo, posteriormente olvidado, muestra cómo la presencia divina en la consciencia transfigurada puede experimentarse también de una forma positiva y placentera concretamente en el canto y la danza: los coros de muchachas de Delos saben «imitar los dialectos y los acentos de todos los hombres; cada uno diría que era él mismo el que hablaba: de tal forma se adapta el hermoso canto para ellos». Con razón se ha comparado este fenómeno con el milagro de Pentecostés y con el uso de distintas lenguas del Nuevo Testamento. El canto disciplinado se disuelve en sonidos incontrolados, que sin embargo se llenan milagrosamente de sentido para los participantes en la fiesta[8]. Quizá se conserva aquí algún vestigio de la epifanía de la divinidad en la danza, como se infirió para la religión minoica.

El éxtasis es ambivalente en el culto de Dioniso, en el que desempeña un papel singular, de modo que Dioniso adquiere casi el monopolio del entusiasmo y el éxtasis. En la mitología, el «frenesí» puede aparecer también como una catástrofe enviada por la implacable Hera[9], pero, ya que el dios mismo es el «frenético», la locura es al mismo tiempo experiencia divina, satisfacción y un fin en sí misma; la locura se funde entonces casi inseparablemente con la embriaguez[10].

Al mismo tiempo existe el fenómeno de otra emoción muy diferente y sobria que afecta al individuo. Hay hombres que, «raptados por las Ninfas», abandonan casa y familia para esconderse en cuevas en despoblado[11]; está el caso de Aristeas «el raptado por Febo», que fue milagrosamente transportado con ayuda de Apolo hasta un remoto pueblo maravilloso, el de los hiperbóreos, y vuelto a traer de allí[12]. En los siglos VII y VI, algunos de estos «hombres milagrosos» parecen haber viajado de un sitio a otro; se les ha llamado chamanes errantes y es probable que tengan influencias del nomadismo escítico[13]. Si, como chamanes, hacían demostraciones extáticas, es

6 Véase II, n. 53; cfr. III 3.2.

7 El escrito hipocrático *La enfermedad sagrada* se manifiesta contra este manera de pensar, véase II 4, n. 52.

8 *Hymn. Apoll.* 157-164 [trad. esp. de A. Bernabé, *Himnos homéricos*, 1978]; H. J. Tschiedel, *ZRGG* 27 (1975), cols. 22-39. Hay un paralelo muy claro en el caso del cario Mis que oye su lengua materna en el *thespízein* del *prómantis* en el santuario de Apolo Ptoo: Hdt. 8, 135. También en las procesiones hay indicios de éxtasis: Graf, pp. 52 s.

9 Plat. *Leg.* 672b; Ágave, Miníades, Ino: *HN*, pp. 195, 199.

10 Véase II 2.10, nn. 2-3.

11 Plut. *Aristid.* 11; inscripción de la gruta de Vari: *IG* I² 788; N. Himmelmann-Wildschütz, *Theoleptos*, 1957.

12 Hdt. 4, 13-15; J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, 1962; cfr. Burkert, *Gnomon* 35 (1963), pp. 235-240; *L&S*, pp. 147-149 [cfr. A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, 1979, pp. 344 ss.].

13 K. Meuli, «Scythica», *Hermes* 70 (1935), pp. 121-176 = Meuli, 1975, pp. 817-879; Dodds, pp. 135-178; *L&S*, pp. 147-165. No es momento de discutir el concepto, muy controvertido, de «chamanismo».

algo que sólo puede inferirse indirectamente a partir de las leyendas que los rodean, especialmente aquellas que hablan de su capacidad de «volar». Existe también el testimonio de Hermótimo de Clazómenas, cuyo cuerpo yacía como si estuviera muerto mientras su espíritu viajaba y traía información sobre lugares lejanos e incluso sobre el futuro[14]. Más difundida y sin duda más antigua es la convicción de que cada vidente debe mantener una relación especial con lo divino, ya que sus palabras presuponen un conocimiento que es más que humano; y de la misma manera, el cantor oral depende de su diosa, la Musa, que de vez en cuando le procura el éxito.

Platón distingue la «locura profética» de Apolo de la «locura teléstica» de Dioniso y añade, como otros tipos de locura, el entusiasmo poético y el «erótico», filosófico[15]. Al nombrar a Apolo y a Dioniso de esta forma, los fenómenos marginales de la consciencia quedan relegados a esferas bien definidas: aquí adivinación, allí iniciación. Dos hermanos, hijos de Zeus, gobiernan las respectivas esferas, mientras que el propio Zeus, el dios superior, está como padre por encima de ellos en el claro espacio del «pensamiento prudente» (*phroneîn*).

8.2. El arte de los adivinos

El hombre que actúa está obligado a hacer pronósticos esperanzados para el futuro. Con ello, la capacidad de aprender de los seres vivos superiores lleva a que determinadas expectativas estén vinculadas a determinadas observaciones: se reconocen «signos», que para el hombre se fijan lingüísticamente y se transmiten culturalmente. Para distinguir entre casualidad y relación causal no hay en un principio ni una teoría ni un método; apenas se pueden realizar experimentos. Además, el aumento de confianza que los «signos» traen consigo como ayuda en la toma de decisiones es tan considerable que la ocasional falsación mediante la experiencia no puede desmentirla.

La creencia en los signos puede persistir sin una interpretación religiosa, como «superstición», igual que en nuestra propia cultura. Del mismo modo, la práctica de echar a suertes funciona de una forma bastante automática como una regla del juego, como un mecanismo de toma de decisiones. En las culturas antiguas, sin embargo, hay una interpretación religiosa establecida desde mucho tiempo atrás: los signos provienen de los dioses y, a través de ellos, los dioses transmiten indicaciones y orientaciones al hombre, aunque sea de una forma críptica. Precisamente porque no hay escrituras reveladas, los signos se convierten en la forma preeminente de contacto con el mundo superior y uno de los pilares de la devoción. Así ocurre también entre los griegos: dudar de las prácticas de adivinación es incurrir en sospechas de impiedad. Todos los dioses griegos dispensan libremente signos conforme a su gracia y a su favor, pero ninguno tanto como Zeus; el arte de interpretarlos lo confiere su hijo Apolo[16].

14 Apollon. *Hist. mir.* 3 [trad. esp. de F. J. Gómez Espelosín, *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, 1996, p. 124].

15 Plat. *Phdr.* 265b, cfr. 244 ae.

16 Estudios más completos sobre la mántica: A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, 1879-1882; W. R. Halliday, *Greek Divination*, 1913; *KA*, pp. 54-78; *GGR*, pp. 164-174; Th. Hopfer, *RE s.v. Mantik*, XIV (1928), cols. 1258-1288; F. Pfeffer, *Studien zus Mantik in der Philosophie der Antike*,

Para descubrir la interpretación convincente, más allá de la duda, se requiere un don carismático, la «inspiración». Desde tiempos inmemoriales, esta tarea ha sido realizada por un especialista muy estimado, el «adivino» (*mántis*), prototipo del hombre sabio. El don se transmite de generación en generación. No sólo la mitología creó conexiones genealógicas entre los adivinos legendarios –Mopso como nieto de Tiresias– sino también los adivinos históricos afirmaban que sus orígenes se remontaban a alguna figura como Melampo; en Olimpia, había una estirpe de adivinos conocida como los Yámidas[17].

Significativamente, la palabra griega para dios (*theós*) está estrechamente relacionada con el arte de la adivinación: un signo interpretado es *thésphaton*, el adivino es *theoprópos*, su actividad, *theiázein* o *entheázein*[18]. El adivino de la *Ilíada*, Calcante, es hijo de Téstor; el adivino de doble vista introducido en la *Odisea* se llama Teoclímeno, y la estirpe que guarda el único oráculo de los muertos en Epiro es la de los *Thesprotoí*. En la medida en que el adivino habla en un estado anormal, necesita a su vez alguien que dé forma a sus enunciados, el *prophétes*[19]. La propia palabra para «adivino» (*mántis*) está relacionada con la raíz indoeuropea para «poder mental» y también está emparentada con *manía*, «locura».

En la práctica, sin embargo, el arte de la interpretación se convierte en gran medida en una técnica casi racional. Cualquier fenómeno que no sea del todo obvio y que no pueda ser manipulado puede convertirse en un «signo»: un estornudo repentino[20], un tropezón[21], un tic[22], un encuentro casual o el sonido de un nombre oído al pasar[23]; también los fenómenos celestes como rayos, cometas, estrellas fugaces, eclipses de sol y de luna o incluso una gota de lluvia[24]. La evolución hacia la meteorología científica y la astronomía se realiza aquí casi imperceptiblemente. Además, por supuesto, están los sueños –«también el sueño es de Zeus»– pero Penélope en la *Odisea* ya sabe que no todos los sueños tienen un significado[25].

La observación del vuelo de los pájaros, quizá procedente de una tradición indoeuropea, desempeña un papel especial. Éste es el arte propio de los adivinos de los antiguos poemas épicos, Tiresias y Calcante; por tanto también tienen el título

---

1976. En general: A. Caquot y M. Leibovici, *La divination*, 1968; J.-P. Vernand, *Divination et rationalité*, 1975 [R. Parker, *HPTh* 6 (1985), pp. 298-326; véase también *Kernos* 3 (1990)]. Apolo es el dios de los adivinos ya en *Il.* 1, 87.

17 I. Löffler, *Die Melampodie*, 1963; P. Kett, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, tesis doct., Erlangen, 1966; Yámidas: Pind. *Ol.* 6 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; Parke (1), pp. 173-178. [M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, 1990].

18 Thuc. 8, 1; Hdt. 1, 62s.; sobre *theós* véase V 4, n. 32.

19 E. Fascher, *Prophetes*, 1927; M. C. van der Kolf, *RE* XXIII (1957), cols. 797-816; Dodds, p. 70; *prophétes* junto a la Pitia en Delfos: Plut. *De def. or.* 838B; *prophétes* junto a *thespiodós* en Claros: *OGI* 530.

20 Xen. *Anab.* 3, 2, 9; Plut. *De gen. Socr.* 581A.

21 Zenón en Diog. Laert. 7, 28; Luc. *Macrob.* 19.

22 H. Diels, *Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients I: Die griechischen Zuckungsbücher*, Abh., Berlín, 1907, p. 4; II: *Weitere griechische und aussergriechische Literatur und Volksüberlieferung*, Abh. Berlín, 1908, p. 4.

23 *Sýmbolos* y *kledón*, Xen. *Apol.* 12s., *Mem.* 1, 1, 4; un ejemplo: Hdt. 9, 91; cfr. *óssa*: *Od.* 1, 282; 2, 216.

24 Aristoph. *Ach.* 171.

25 Th. Hopfner, *RE s.v. Traumdeutung* VI A (1937), cols. 2233-2245; *Il.* 1, 63; *Od.* 19, 560-567; una dedicación hecha sobre la base de un sueño, por ej.: *IG* I^2 685 = Friedländer-Hoffleit 173; asimismo el monumento de Daoco en Delfos (337 a.C.): *SIG* 274. Véase nn. 58 s.

de *oionopólos*. *Oionós*, el pájaro augural, es sobre todo el ave rapaz: tiene siempre un significado si aparece una o varias veces y si lo hace por la izquierda o por la derecha. El adivino tiene una sede fija[26]; la asociación derecha–bueno, izquierda–malo es inequívoca; por regla general, el adivino mira hacia el norte. No obstante, los adivinos griegos no parecen haber desarrollado una *disciplina* fija como los augures etruscos o romanos. En Homero[27], los presagios de los pájaros son una invención poética, un recurso inverosímil que hace la interpretación mucho más evidente. Sin embargo, un hombre como Jenofonte[28], aún buscó un adivino en el año 401 para descubrir qué significaba el hecho de haber oído chillar a un águila posada a su derecha: se trataba de un «Gran Signo», pero también auguraba sufrimiento; este conocimiento le ayudó a superarlo.

Una mayor atención se brinda al sacrificio, la ejecución del acto sagrado; aquí todo es un signo: si el animal se dirige de manera voluntaria al altar y muere rápidamente desangrado, si el fuego arde rápida y claramente, lo que ocurre mientras se quema la carne en el fuego, cómo se enrosca la cola del animal y cómo revienta la vejiga[29]. En particular, la inspección del hígado de las víctimas se desarrolló como un arte especial: en cada acto de sacrificio antes de cada batalla se espera y se evalúa con avidez la forma y el color de los diversos lóbulos. Esta técnica surgió en Mesopotamia y se difundió a través de Mari y Alalah llegando hasta Ugarit y los hititas y hasta el Chipre de la Edad del Bronce. Homero, en cualquier caso, alude a esta práctica en algún pasaje[30]; evidentemente los griegos la tomaron de Oriente en los siglos VIII/VII. La *haruspicina* mucho más detallada les vino a los etruscos de la misma fuente, pero no a través de los griegos; no se ha descubierto aún ningún equivalente griego para los modelos de hígados con inscripciones y signos como los que se conocen entre los asirios, ugaríticos, chipriotas y etruscos.

El examen de las vísceras es la tarea fundamental de los adivinos que acompañan a los ejércitos a la batalla. Se llevan manadas de animales expresamente para *hierá* y *sphágia*, aunque también, por supuesto, como aprovisionamiento. No se inicia ninguna batalla sin signos sacrificiales favorables. En Platea, griegos y persas permanecieron acampados unos frente a otros durante diez días, porque los augurios –obtenidos con la misma técnica– no aconsejaban el ataque a ninguna de las dos partes[31].

26 Soph. *Ant.* 999-1004; Eur. *Bacch.* 346-350.

27 H. Stockinger, *Die Vorzeichen im homerischen Epos*, tesis doct., Múnich, 1959.

28 Xen. *Anab.* 6, 1, 23.

29 Schol. Aristoph. *Pax* 1054b Holwerda; Schol. Aesch. *Prom.* 497; Soph. fr. 394 Radt; Schol. Eur. *Phoen.* 1256; *KA*, p. 63. Cfr. también peces en el agua sagrada, Semos de Delos *FGrHist* 396 F 12; hormigas y sangre de la víctima: Plut. *Cim.* 18, 4.

30 Babilonia: Oppenheim, pp. 206-227; A. Goetze, *Journal of Cuneiform Studies* 11 (1957), pp. 89-105; AT *Ez* 21 21, 26; Hititas: A. Goetze, *Kleinasien*, ²1957, p. 149, lám. 11, 21; Ugaritas: *Ugaritica* 6 (1969), pp. 91-119; Chipre: *BCH* 95 (1971), pp. 348-386; *Kadmos* 11 (1972), pp. 185 s.; cfr. Tac. *Hist.* 2, 3 sobre Pafo. Las relaciones históricas fueron señaladas por W. Deecke, *Etruskische Forschungen und Studien* II, 1882, p. 79; C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin II: die Haruspizin*, 1906; J. Nougayrol, *CRAI* (1955), pp. 509-518; *CRAI* (1966), pp. 193-203; A. Pfiffig, *Religio Etrusca*, 1975, pp. 115-127. G. Blecher, *De extispicio capita tria*, 1905, discutió sin razón estas interconexiones sobre la base de diferencias de detalle entre las prácticas próximoorientales, griegas y etruscas, pero ofrece una útil recogida de testimonios. *Thyoskóos*: *Il.* 24, 22, cfr. *Od.* 21, 145; 22, 321. Detalles concretos también en Aesch. *Prom.* 493-498; Eur. *El.* 826-829; Xen. *Anab.* 5, 6, 29; 6, 4, 15; *Hell.* 3, 4, 15; 4, 7, 7.

31 Hdt. 9, 36-39; Popp, pp. 51-53.

Ni siquiera la horda mercenaria de los «Diez mil», que atravesaba las tierras bárbaras saqueándolas, habría emprendido nunca una incursión sin sacrificios; cuando los presagios seguían siendo desfavorables durante varios días se veían amenazados por el hambre, pero una expedición llevada a cabo en contra de los signos resultó en efecto desastrosa. Finalmente salió a la luz el hígado adecuado y se salvó la situación[32]. Todavía el rey Agesilao pudo ser persuadido en 396 para abandonar una batalla debido a los presagios desfavorables[33].

Si el mérito de una victoria debía atribuirse al general al mando o al *mántis* era por tanto un asunto totalmente abierto a la discusión; en cualquier caso, tener un buen adivino era de la máxima importancia. En la época de las guerras médicas, los espartanos hicieron las mayores concesiones para asegurarse los servicios del adivino Tisámeno, de la estirpe de Melampo, que efectivamente logró tres grandes victorias para ellos, incluyendo la de Platea[34]. Los atenienses, después de su victoria en Cnido en 394, decretaron en una inscripción que al adivino Estoris, que les había «guiado», se le concedía la ciudadanía ateniense[35]. Aún Alejandro tenía sus adivinos; su influencia disminuye en los ejércitos helenísticos.

Nunca se dice expresamente que el adivino produzca los buenos augurios de alguna forma mágica forzando de este modo el éxito[36]; más bien se considera que hay una vía complicada y tortuosa hacia la meta que debe ser descubierta por medio de signos. La cuestión filosófica de cómo podían conciliarse los presagios, la predestinación y el libre albedrío no fue discutida extensamente hasta la época helenística; el descubrimiento de las leyes naturales en el ámbito de la astronomía actuó como catalizador en esta discusión y al mismo tiempo dio lugar a una nueva forma de adivinación enormemente influyente: la astrología. En la época antigua siempre se podía intentar hacer algo incluso con los signos desfavorables, mediante esperas, desviaciones, «purificaciones» o repeticiones; a la inversa, es importante que incluso los augurios favorables «sean aceptados»[37] con una palabra o un voto de aprobación para que sean plenamente eficaces. Aquí encontramos la confirmación de que la ayuda en la toma de decisiones, el refuerzo de la confianza en uno mismo, es más importante que el verdadero conocimiento previo; en efecto los adivinos deciden sobre todo qué debe hacerse sin decir qué sucederá.

8.3. Oráculos

Los dioses están presentes en los cultos vinculados a santuarios específicos y por ello también sus signos se concentran en los lugares de culto. Pero el éxito en la interpretación de los signos podía, más que cualquier otra cosa, difundir por todas partes la fama de un dios y de su santuario. De esta forma, a partir del siglo VIII, ciertos lugares, donde el dios procuraba una «ayuda» *(chresmós)* a quienes buscaban con-

32 Xen. *Anab.* 6, 4, 12-15, 2; Popp, pp. 65-68.
33 Xen. *Hell.* 3, 4, 15; Popp, p. 57.
34 Hdt. 9, 33-36.
35 *IG* II-III² 17 = *SIG* 127, *BSA* 65 (1970), pp. 151-174.
36 *GGR*, pp. 164 s., contra Halliday (*supra* n. 16).
37 *Déchomai*, Hdt. 1, 63, 1; 8, 115, 1; 8, 91.

sejo, adquirieron una importancia suprarregional e incluso internacional; los griegos llamaban *chrestérion* o *manteîon* a un lugar de este tipo, los romanos, *oraculum*[38]. Los santuarios del Próximo Oriente y de Egipto fueron pioneros en tal especialización; los oráculos de Dafne junto a Antioquia[39], Mopsuestia en Cilicia[40], Sura[41] y Patara en Licia[42] y Telmeso en Caria[43] pertenecen a la tradición de Asia Menor; los griegos probablemente llegaron a conocer el oráculo de Amón en el oasis de Siwa[44] poco después de la fundación de Cirene, en torno a 630. En esa época, el rey lidio Giges ya había mandado ofrendas de oro a Delfos[45].

Los métodos para emitir oráculos son casi tan variados como las formas de culto; por supuesto el que primero llama la atención, el modo más espectacular, es aquel en que el dios habla directamente a través de un médium que entra en estado de *enthousiasmós*.

Dodona, el santuario de Zeus en el Epiro, alardeaba de ser el oráculo más antiguo[46]. En la *Ilíada*, Aquiles reza al «Zeus pelásgico de Dodona»; «en cuyo contorno moran los Helos (¿Selos?), tus intérpretes, que no se lavan los pies y duermen en el suelo»[47]. Este sorprendente cuerpo de sacerdotes desapareció posteriormente e incluso su nombre se discute sólo sobre la base de este texto de la *Ilíada*. Odiseo afirma haber ido a Dodona «para conocer el plan de Zeus desde el roble de alta copa»[48]; los *Catálogos* de Hesíodo quizá hablaban ya de tres palomas que vivían en el roble[49]; según la tradición posterior, se trataba de tres sacerdotisas, llamadas palomas[50]; entran en un estado de éxtasis y «después no saben nada de lo que han dicho»[51]. Las excavaciones han sacado a la luz el sencillo árbol-santuario; sólo en el siglo IV se añadió un pequeño templo, después de que los reyes molosos del Epiro hubieran asumido la protección de Dodona. A partir de ese momento, Dodona dis-

38 K. Latte, *RE s.v. Orakel*, XVIII 1 (1939), cols. 829-866 = *Kleine Schriften*, 1968, pp. 152-192; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, 1961 [trad. inglesa, *Greek Oracles*, 1965]; Parke (1), 1967 y *Greek Oracles*, 1967 [V. Rosenberger, *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, 2001].

39 La técnica de dictar oráculos, basada en la observación del agua corriente (S. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnus Mythological Scholia*, 1971, p. 168, nº 14) corresponde a la del Apolo *Thyrxeús* licio, Paus. 7, 21, 13 (que aparece como *turakssali natri* en la estela de Janto: J. Friedrich, *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, 1932, *Lykische Texte* 44c 47-48).

40 Oráculos de sueños, Plut. *De def. or.* 434D. El nombre Mopso-Muksu en la inscripción de Karatepe: Ph. H. J. Houwink ten Cate, *The Luwian Population Groups of Lycia and Cilicia Aspera*, 1961, pp. 44-50; *KAI* II, pp. 14 s.; R. D. Barnett, *JHS* 73 (1953), pp. 140-143.

41 Oráculo de peces, Polycharm. *FGrHist* 770 F 1-2, *HN*, p. 228, n. 9.

42 Hdt. 1, 182; G. Radke, *RE* XVIII 4 (1949), cols. 2555-2561.

43 Hdt. 1, 78; 84; *SIG* 1044; Aristoph. fr. 543-555 Kassel-Austin; oráculo de sueños, Tatian. *Ad Graec.* 1, Tert. *De an.* 46; relación con la leyenda del rey lidio y frigio, Arr. *Anab.* 2, 3, 4; Hdt. 1, 84.

44 Parke (1), pp. 194-241.

45 Hdt. 1, 14, 2 s.

46 Parke (1), pp. 1-163; L. Treadwell, *Dodona. An Oracle of Zeus*, tesis doct., Western Michigan University, 1970; C. Carapanos, *Dodone et ses ruines*, 1878; S. Dakaris, *Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra*, (*Antike Kunst* Beiheft 1), 1963.

47 *Il.* 16, 235

48 *Od.* 14, 327 s. = 19, 296 s.

49 Hes. fr. 240 (con una laguna en el texto) [trad. esp. de A. Martínez, Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, pp. 308 s.]. El roble con tres palomas en una moneda: P. R. Franke, *AM* 71 (1956), pp. 60-65.

50 Paus. 10, 12, 10; Strab. 7, 239; cfr. Hdt. 2, 54 s.

51 Aristid. *De rhet.* 42-43 Behr, cfr. Plat. *Phdr.* 244b; Eur. fr. 368 Kannicht.

frutó de cierta popularidad; sin embargo, son principalmente los ciudadanos privados quienes, en las tablillas de plomo conservadas, piden consejo al dios sobre problemas cotidianos.

El oráculo de los muertos en Éfira[52] debió de ser célebre desde antiguo y el nombre de los cercanos *Thesprotoí* apunta claramente a su misión «divina» ; la asociación del viaje de Odiseo al Hades con este lugar es probablemente más antigua que nuestra *Odisea*[53]. A los dos ríos que había allí se les dio posteriormente el nombre de los ríos infernales, Aqueronte y Cocito[54]. En torno a 600, el tirano Periandro de Corinto envió mensajeros a este lugar para consultar al oráculo de los muertos, provocando indirectamente la aparición de su difunta esposa Melisa[55]. El conjunto sacado a la luz gracias a excavaciones recientes data sólo del siglo IV; las estructuras más antiguas se perdieron sin duda cuando se erigió ese monumental edificio nuevo. El centro es un complejo cuadrangular con muros poligonales de mampostería de tres metros de grosor que le daban una apariencia «ciclópea». En torno a él está el pasillo de acceso, antaño completamente oscuro, que pasa por delante de un baño, por habitaciones de incubación y para comer, lugares para la purificación, para «lanzar piedras» y para el sacrificio cruento, y finalmente conducía a través de un laberinto con muchas puertas a la estancia principal, bajo la cual una cripta abovedada representaba el mundo de los muertos. Quizá hubiera una máquina para producir apariciones fantasmales —así se han interpretado unos rodillos de hierro que se han encontrado— o quizá la ingestión de ciertos tipos de legumbres tuvieran un efecto alucinógeno; experiencia numinosa y manipulación pueden solaparse.

El oráculo de Trofonio en Lebadea es también similar[56]. Pausanias da cuenta de un viaje verdadero al mundo subterráneo desde su experiencia personal. Quien va a consultar al oráculo es conducido de noche, tras largos preparativos, a una estancia abovedada, desde la que un torbellino le lleva milagrosamente a través de una pequeña abertura a la altura del suelo; cuando regresa, es incapaz de reír. Este último detalle, así como el «descenso» *(katábasis)*, se menciona también en fuentes más antiguas[57], pero no se sabe hasta qué punto la elaboración teatral del proceso, quizá incluso con intervención de una máquina, es producto de la época imperial.

Los oráculos de los sueños son más sencillos. Después de los sacrificios preparatorios, el consultante del oráculo pasa la noche en el santuario; los sacerdotes están presentes para asistirle en la interpretación de los sueños[58]. Esta «incubación» se difundió posteriormente, sobre todo en el ámbito de los dioses sanadores, en el

52 Dakaris, véase *supra*, n. 46.

53 Sobre Odiseo y los tesprotos: E. Schwartz, *Die Odyssee*, 1924, pp. 140-143 y. 183-194.

54 Paus. 1, 17, 4s. (Teseo y Pirítoo); 5, 14, 2; 9, 30, 6 (Orfeo).

55 Hdt. 5, 92 *eta* 2. Otros oráculos de muertos: *RE* XVI (1935), col. 2232; *GGR*, p. 170; R. F. Paget, *In the Footsteps of Orpheus*, 1967, cree haber encontrado en Baias el oráculo de los «Cimerios» de Cuma, Ephor. *FGrHist* 70 F 134.

56 G. Radke, *RE* VII A (1939), cols. 682-691; *L&S*, p. 154; R. J. Clark, *TAPA* 99 (1968), pp. 63-75; sobre la localización del oráculo: E. Waszink, *BABesch*. 43 (1968), pp. 23-30; fuente principal: Paus. 9, 39; *LSCG* 74 revisada en F. Salviat y C. Vatin, *Inscriptions de Grèce centrale*, 1971, pp. 81-94 [cfr. además P. Bonnechere, en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 2003, pp. 169-192].

57 Dicearco fr. 13-22 Wehrli; Semos *FGrHist* 396 fr. 10.

58 L. Deubner, *De incubatione*, 1900.

santuario de Anfiarao en Oropo[59] y en los de Asclepio. Esta práctica, sin embargo, se remonta también a una tradición de Asia Menor: el oráculo de Mopso en Cilicia era un oráculo de los sueños (v. nota 40) y también el de los Telmesios en Caria (v. nota 43).

Mopso, nieto de Tiresias y rival de Calcante, también era considerado el fundador del oráculo de Claros, cerca de Colofón[60]. Este oráculo perduró a través de varias crisis y destrucciones hasta la época imperial, cuando gozó de mayor fama. En el edificio imperial, una cripta llevaba debajo del templo a la fuente sagrada que, según la mitología, brotó de las lágrimas de la hija de Tiresias, Manto; el *thespiodós* bebe de esta agua y así se convierte en *éntheos*. Quien quisiera «ascender» al oráculo debía someterse a una iniciación (*mýesis*)[61].

También existía una fuente sagrada en el otro gran oráculo de Apolo en Asia Menor, en Dídima, cerca de Mileto. Aquí era una sacerdotisa la que entraba en estado de éxtasis mientras sostenía la vara de laurel del dios en la mano, mojándose los pies en el agua y respirando sus vapores[62]. En Patara, en Licia (v. nota 42), la sacerdotisa era encerrada en el templo por la noche: así llegaban hasta ella el dios y la profecía.

Ningún oráculo es tan conocido y al tiempo tan controvertido como el de Pito, el santuario de los délficos[63]. Se decía que originariamente el dios sólo daba respuestas aquí una vez al año en la fiesta de su llegada en primavera[64]; pero, como resultado de la fama del oráculo, empezaron a ofrecerse «ayudas» a lo largo de todo el año; en efecto, a veces había tres «Pitias» prestando servicio a la vez. La «Pitia» era una mujer dedicada al servicio del dios durante toda su vida; iba vestida como una muchacha joven[65]. Después de un baño en la fuente Castalia y tras el sacrificio preliminar de una cabra, entraba en el templo, quemaba harina de cebada y hojas de laurel en la *hestía* siempre encendida y «descendía» al *ádyton*, la zona a nivel más bajo, al final del

59 V. Chr. Petrakos, *Ho Oropos kai to hieron tou Amphiaraou*, Atenas, 1968; *IG* VII 235 = *SIG* 1004 = *LSCG* 69 = Petrakos n° 39.

60 *Epigoni* fr. 3 Bernabé² (p. 30) = fr. 3 Davies; *Nostoi*, p. 94, 7-9 Bernabé² = p. 67, 12-14 Davies; *Melampodia*, Hes. fr. 278 Merkelbach-West (en Hesiodi, *Fragmenta selecta*, Oxonii, 1970, pp. 201-202). Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, 1922; L. Robert, *Les fouilles de Claros*, 1954; excavaciones sucesivas *Türk Arkeiloji Dergisi* (1956-1959).

61 Tac. *Ann.* 2, 54; Iamblich. *De myst.* 3, 11, p. 123s. Parthey. Personal del culto: *OGI* 530; *SEG* 15 (1958), n°ˢ 713 s. Sobre *embateúein*: S. Eitrem, *Studia theologica* 2 (1950), pp. 90-95. Bebida de sangre en el oráculo de Apolo *Deiradiótes* en Argos: Paus. 2, 24, 1.

62 Iamblich. *De myst.* 3, 11, p. 123, 15; 127,3 Parthey; R. Haussolier, *RPh* 44 (1920), pp. 268-277. Sobre la historia de la construcción: Gruben, pp. 339-354; B. Fehr, «Zur Geschichte des Apollonheiligtums von Didyma», en *Marburger Winckelmannsprogramm* (1971-1972), pp. 14-59; W. Voigtländer, «Quelhaus und Naiskos im Didymaion nach den Persekriegen», *Istanbuler Mitteilungen* 22 (1972), pp. 93-112 [J. Fontenrose: *Didyma. Apollo's oracle, cult and companions*, Berkeley 1988].

63 Cfr. Amandry, 1950 [y *JS* (1997), pp. 195-209]; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, 1955; Parke-Wormell, 1956; Roux, 1971; Fontenrose, 1978; cfr. asimismo Cook II, pp. 169-267; *HN*, pp. 133-147. Los testimonios literarios más importantes proceden de Plutarco, que fue sacerdote de Delfos [cfr. F. Pordomingo Pardo y J. A. Fernández Delgado: Plutarco, *Obras morales y de costumbres* VI, *Isis y Osiris- Diálogos píticos*, 1995].

64 Plut. *Quaest. Gr.* 292D; Callisthenes *FGrHist* 124 F 49.

65 Diod. Sic. 16, 26. Sobre el rito: Parke-Wormell I, pp. 17-41; *HN*, pp. 139-142; Roux, pp. 88-150. El éxtasis de la Pitia es atestiguado por Plat. *Phdr.* 244a, y discutido por Amandry (*infra* n. 75) y Fontenrose, 1978, pp. 204-212, que admitirían entusiasmo, pero no un frenesí incontrolado e irracional.

interior del templo. Aquí es donde se encontraba el *onfalós* y donde, sobre una abertura circular en el suelo a modo de pozo, estaba colocado el caldero con trípode; el caldero estaba cubierto con una tapa, sobre la que se sentaba la Pitia. Sentada sobre el abismo, envuelta por los vapores que suben y agitando una rama de laurel recién cortada, entraba en trance. La teoría helenística según la cual subían vapores volcánicos de la tierra ha sido refutada geológicamente; el éxtasis era autoinducido. Las habilidades del tipo de las de los médium no son en absoluto infrecuentes. También se consideraba posible sobornar a la Pitia. Las palabras de la Pitia eran después fijadas por los sacerdotes en la forma literaria griega habitual, el hexámetro «homérico».

El culto de Apolo en Delfos se inicia a principios del siglo VIII; el *témenos* de Apolo obviamente no se fundó antes de 750[66]; sin embargo, la *Ilíada* habla ya de los ricos tesoros guardados a buen recaudo dentro del umbral del dios[67]. Es claro que, en la fundación de colonias griegas en el Oeste y también en el mar Negro desde mediados del siglo VIII[68], las instrucciones del dios délfico asumen un papel destacado. De nuevo se trata, más que de una cuestión de predicción, de una ayuda en la toma de decisiones en empresas arriesgadas y a menudo frustradas. Posteriormente, también las constituciones estatales importantes se someten a la aprobación del dios délfico; así se hizo con la *Rétra* espartana, atribuida a Licurgo[69], e incluso con la constitución absolutamente racional de las *phýlai* introducida por Clístenes en Atenas en 510[70]. El ámbito propio de Apolo son las cuestiones relacionadas con el culto: innovaciones, restauraciones y purificaciones en la esfera cultual. La ley sagrada de Cirene así como el decreto de la *aparché* en Atenas fueron ratificados por Delfos[71]. Que Delfos no previera manifiestamente la victoria griega en las guerras médicas y hubiera recomendado la rendición, dañó gravemente su reputación, a pesar de todos los intentos de reinterpretar sus respuestas. A partir de entonces, empezaron a tomarse cada vez más decisiones políticas sin recurrir al oráculo[72]. En cambio, tenemos noticia de consultas realizadas por individuos privados, como la pregunta de Querofonte: si había alguien más sabio que Sócrates[73]. Jenofonte, antes de unirse a la audaz revuelta de Ciro contra el Gran Rey, no preguntó a Delfos si debía o no participar, sino «a qué dioses debía hacer sacrificios para permanecer sano y salvo»[74]; obedeciendo a la respuesta, hizo sacrificios a Zeus *Basileús* y, aunque no consiguió gran éxito, al menos regresó sano y salvo.

Asimismo había un oráculo de la suerte en Delfos[75]; lo recuerda también la fórmula «el dios aceptó» *(aneîle)* para indicar que el dios dio su respuesta. La adivina-

66 Hasta ese momento el lugar estaba ocupado por viviendas: L. Lerat, *BCH* 74 (1950), pp. 322-328; Amandry, p. 209. Věase C. Rolley, en R. Hägg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B. C.*, 1983, p. 110.

67 *Il.* 9, 404.

68 Sacrificios de los griegos sicilianos a Apolo *Archegétes*, Thuc. 6, 3.

69 Tyrt. fr. 4 West² y Plut. *Lyc.* 6 = Arist. fr. 536 Rose; P. Oliva, *Sparta and her Social Problems*, 1971, pp. 71-98; Parke-Wormell II, nº 21.

70 Arist. *Ath. pol.* 21, 6; Parke-Wormell II, nº 80.

71 Véase II 4, n.57; II 2, n. 14.

72 Cfr. G. Zeilhofer, *Sparta, Delphoi und die Amphiktyonen im 5 Jh. v. Chr.*, tesis doct., Erlangen, 1959.

73 Plat. *Apol.* 20e-21a; Xen. *Apol.* 14; Parke-Wormell II, nº 134.

74 Xen. *Anab.* 3, 1, 6, cfr. 6, 1, 22; Parke-Wormell II, nº 172.

75 *Phryktó LSS* 41, 15; Amandry ha pretendido por ello refutar por completo la mántica por inspiración en Delfos; *contra GGR*, pp. 172 s.; R. Flacelière, 52 (1950), pp. 306-324.

ción inspirada es, por tanto, claramente secundaria; en efecto, generalmente se cree que no tiene un origen griego. Hay testimonios anteriores de mujeres «frenéticas», a través de cuyos labios habla el dios, en el Próximo Oriente, como en Mari en el II milenio y en Asiria en el I milenio[76]; Mopsuestia, Dafne, Patara y Telmeso no son griegas, sin embargo, no tienen adivinación inspirada; en la tradición de Branco en Dídima[77] y también en Claros pueden aparecer elementos pregriegos. Además existe la tradición de las «sibilas», vaticinadoras singulares de época antigua que, no obstante, se conocen sólo a través de leyendas. La sibila más famosa estaba relacionada con Eritrea; pero también se supone que llegó una sibila a Delfos; es interesante que también se mencione una sibila babilónica[78]. La sibila de Cime-Cumas se convirtió en la más importante en virtud de su influencia sobre Roma; hay que reconocer que la conquista de Cumas por los oscos en el siglo V destruyó esta tradición, pero al mismo tiempo proporciona un *terminus ante quem*[79]. Heráclito asume como algo bien conocido que la sibila «con boca delirante», «llega hasta los mil años» «por la fuerza del dios»[80]. La sibila délfica también pasaba por ser la «esposa legítima» del dios Apolo[81]. En 458, Esquilo presentó a Casandra en escena como una profetisa «frenética»; se negó a satisfacer el deseo del dios y, como castigo, sus profecías jamás serían creídas[82]. También Virgilio hace referencia a la violencia que sufre la sibila por parte del dios[83]. Hay indicios de una relación parecida entre la Pitia y Apolo, aunque los cristianos fueron los primeros que la imaginaron con detalles sexuales[84]. La sacerdotisa de Patara tenía una relación de este tipo con su dios (v. nota 42) y se encuentran paralelos en otros lugares en Asia Menor[85], pero claramente no es el caso de la adivinación inspirada semítica (v. nota 76); en Claros (v. nota 71) y en el monte Ptoo[86] el poseído por el dios es un adivino de sexo masculino. La adivina-

76 F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, 1968, pp. 60 s.; *ANET* 449 s.

77 Dídima, según Pausanias 7, 2, 4, es anterior a la migración jonia. Una fórmula cultual incomprensible: Callim. fr. 194, 28, cfr. fr. 229 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 194, p. 219 y fr. 229, pp. 250 s.]; Clem. Al. *Strom.* 5, 48, 4 («un canto sin sentido» según P. Haas, *Phrygische Sprachdenkmäler*, 1966, pp. 135 s., 159 s.).

78 Rzach, *RE* II A (1923), cols. 2073-2183; H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, 1939; Heraclid. Pont. fr. 130 Wehrli; Paus. 10, 12; Eritras: Apollodor. *FGrHist* 422; *IE* 224-228; Babilonia: Beros. *FGrHist* 680 F 7. A. Momigliano, «Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione», *Annali della Scuola Normale Supériore di Pisa* III 17, 2 (1987), pp. 407-428; H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, 1988; I. Chirassi Colombo y T. Seppilli (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, 1998.

79 La época y el origen de los *libri Sibyllini* son muy controvertidos: W. Hoffmann, *Wandel und Herkunft der Sibyllinischen Bücher in Rom*, tesis doct., Leipzig, 1933; R. Bloch, en E. C. Welskopf (ed.), *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt* II, 1965, pp. 281-292 («etruscos»); *contra* R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy*, 1965, pp. 654 s. [cfr. J. J. Caerols, *Los Libros Sibilinos en la historiografía latina*, tesis doct., Madrid 1991; M. Monaca, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini fra religione e politica*, 2005].

80 Heraclit. B 92 = 75 Marcovich.

81 Paus. 10, 12, 2.

82 Aesch. *Ag.* 1202-1212.

83 Verg. *Aen.* 6, 77-80.

84 Plut. *De Pyth. or.* 405C; Longin. *Subl.* 13, 2 [trad. esp. de J. García López, Demetrio, *Sobre el estilo*, «Longino», *Sobre lo sublime*, 1979]; Origen. *Contra Cels.* 7, 3. *HN*, p. 143. Sobre el complejo en su conjunto: Fehrle, pp. 7 s., 75 s.

85 Inscripción de Tralles: L. Robert, *Études Anatoliennes*, 1937, pp. 406 s.; K. Latte, *HThR* 33 (1940), pp. 9-18.

86 Hdt. 8, 135, véase *supra*. n. 8.

ción inspirada es demasiado compleja para poder definir claramente sus orígenes y sus áreas de difusión.

La conservación de las respuestas oraculares fue sin duda una de las primeras aplicaciones del arte de la escritura en Grecia, que empezó a difundirse en torno a 730. El enunciado se libera así del contexto de pregunta y respuesta, de la ejecución del rito, y puede adquirir importancia en otro lugar y en otro tiempo. La antigüedad inspira respeto; se recogen por tanto especialmente por escrito respuestas «antiguas» y así están siempre disponibles. No hace falta decir que la falsificación se inicia al mismo tiempo que el registro de las respuestas. Los oráculos de las sibilas que duraron más de «mil años» desempeñaron seguramente un papel principal entre los oráculos escritos; más tarde, probablemente en torno a 600, aparecen los oráculos de Epiménides de Creta[87], que fueron entonces eclipsados por los oráculos del antiguo bardo Orfeo y de su discípulo Museo[88]. Los oráculos de «Bácide»[89], que pretendidamente debían su inspiración a las «Ninfas», adquirieron importancia en la época de las guerras médicas e incluso después; Bácide parece ser un nombre procedente de Asia Menor, de Lidia. Sus oráculos tomaban generalmente la forma de una predicción condicional: «pero si...». Se alude a un hecho particular por medio de audaces metáforas, tomadas a menudo del mundo animal, a las que sigue algo terrible, muy raras veces algo gratificante; entonces se dan consejos rituales. Las ciudades empiezan a hacer recopilaciones oficiales de oráculos. La influencia más duradera fue la de los *Libri Sibyllini* –escritos en griego– en Roma. En Atenas, se encomendó a Onomácrito la tarea de recopilar los oráculos de Museo en torno a 520; el poeta Laso demostró que era culpable de falsificación y Onomácrito se vio obligado a abandonar Atenas[90]. Mientras Heródoto defiende enérgicamente la autoridad de Bácide[91], las comedias de Aristófanes presentan figuras muy sospechosas que venden libros de oráculos y en Platón la burla va acompañada de la condena moral contra el abuso del rito. Ni siquiera las recopilaciones de oráculos llegaron a ser escrituras sagradas; la compilación que se conserva de los oráculos sibilinos es de origen judeo-cristiano. Onomácrito en cambio llegó a ser el nombre ejemplar para los problemas relacionados con la edición y la falsificación de textos literarios.

87 *FGrHist* 458 [Bernabé, *OF* vol. III, 2007]; *L&S*, pp. 150 s.; sobre el complejo en su conjunto: Latte *RE* XVIII 1 (1939), cols. 850-852.

88 Hdt. 7, 6; Philochor. *FGrHist* 328 F 77, cfr. *OF* 806-810 y Mus. fr. 62-71 Bernabé.

89 Kern, *RE s.v. Bakis* II (1896), cols. 2801 s.; I. Trencsényi-Waldapfel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, 1966, pp. 232-250: fuente principal: Heródoto.

90 Hdt. 7, 6 = Laso di Ermione, *Testimonianze e frammenti*, ed. de G. F. Brussich, 2000, test. 2, pp. 20-21 [cfr. asimismo *OF* 807 y 1109].

91 Hdt. 8, 77.

3. LOS DIOSES

1. El hechizo de Homero

Aun cuando los ritos pueden describirse como un tipo de lenguaje autónomo, inteligible en sus propios términos, en la práctica están siempre estrechamente vinculados al lenguaje en sentido propio. El habla humana se integra en los ritos para invocar a un interlocutor y cuando se inventan explicaciones, se hacen preguntas y se cuentan historias sobre este interlocutor, se habla entonces de la sustancia y del significado de la propia religión. Para las civilizaciones superiores del mundo antiguo este interlocutor consiste incuestionablemente en una pluralidad de seres personales que se comprenden por analogía con el hombre y que se imaginan con forma humana; la noción de los «dioses», de antropomorfismo y politeísmo se dan en todas partes de un modo natural[1].

La característica peculiar de la religión griega dentro de este marco común debe entenderse en primer lugar en sentido negativo: no hay una casta de sacerdotes con una tradición fija, ni Veda, ni textos de las Pirámides; tampoco hay ninguna revelación fidedigna en forma de libro sagrado. El mundo de la escritura permanece aparte; el drama clásico se escenifica aún en una única representación y la filosofía de Platón conserva la ficción del diálogo vivo.

Pero un mundo divino politeísta es, no obstante, potencialmente caótico y no sólo para el que lo ve desde fuera. La personalidad distintiva de un dios, a través de la que se distingue de otros dioses, se constituye y se transmite mediante al menos cuatro factores diferentes: el culto local establecido con su programa ritual y su atmósfera única, el nombre divino, los mitos narrados sobre el ser nombrado y la iconografía, especialmente la imagen cultual. Este complejo se disuelve fácilmente

1 Sobre dioses teriomórficos, véase II 1, nn. 84-89.

y ello hace que sea casi imposible escribir «la» historia de un determinado dios. La mitología, por supuesto, puede estar relacionada con el rito, el nombre divino puede ser etimológicamente transparente y de significado claro y las imágenes, con sus variados atributos, pueden referirse tanto al culto como a la mitología; pero los nombres y los mitos siempre pueden transmitirse en el tiempo y en el espacio mucho más fácilmente que los ritos, anclados en el *hic et nunc*, mientras que las imágenes transcienden incluso las barreras lingüísticas y así, los diversos componentes se separan una y otra vez para recomponerse en nuevas combinaciones.

Así en Grecia, cultos muy similares aparecen de hecho bajo el nombre de dioses diferentes: las fiestas del fuego[2] «pertenecen» a Ártemis, a Deméter, a Heracles e incluso a Isis; los sacrificios de vacas con la característica huida del «portador del hacha» se celebran en honor de Zeus y también de Dioniso[3]; se consagran vírgenes para servir en los templos[4] de Ártemis, Atenea y Afrodita; se puede tejer un peplo para Atenea o para Hera[5] ... En particular parece como si una antigua Gran Diosa, entendida principalmente como Señora de los Animales, se hubiera individualizado en Grecia de varias formas, como Hera, Ártemis, Afrodita, Deméter y Atenea. El pectoral con los símbolos de la abundancia[6] puede llevarlo puesto tanto Hera, como Deméter, Ártemis, Afrodita o incluso el Zeus de Asia Menor. En el culto, los nombres divinos parecen casi intercambiables: Clístenes, el tirano de Sicion, abolió el culto de Adrasto y entregó los «coros trágicos» a Dioniso como si le correspondieran[7]; tras la fiesta de Isis en Titorea[8] se oculta sin duda una antigua fiesta del fuego indígena. A la inversa, el mismo nombre puede abarcar cultos muy diferentes: «Zeus» no es sólo el nombre del Dios de la Tempestad del monte Liceo y del Señor de las Bufonias en Atenas, sino también el *Phílios* de los banquetes de la amistad[9] y el *Meilíchios* subterráneo, que puede representarse bajo forma de serpiente[10]; los epítetos parecen superar los confines de la personalidad divina. La Gran Diosa de Éfeso, la cruel *Laphría*, y la diosa para la que bailan las muchachas en Braurón son claramente distintas y, sin embargo, se llaman todas «Ártemis». Nombres diferentes pueden referirse al mismo ser, como por ejemplo Apolo y Paión, Ares y Enialio, o bien pueden equipararse conscientemente, como en el caso de Apolo y Helio; así, se asocia a menudo un nombre local con el nombre común griego: Posidón Erecteo, Atenea Alea, Ártemis Ortia. Los mitos funcionan también como fórmulas con variables que pueden ser sustituidas por diferentes nombres: Curetes o Coribantes danzan en torno al niño Zeus o al niño Dioniso[11]; el relato del dramático rescate del niño no nacido de su madre fulminada se cuenta tanto de Asclepio como de Dioniso[12]. A la inversa, mitos muy diferentes pueden asociarse con el mismo nombre

2 Véase III, nn. 68-74.
3 *HN*, pp. 156 s.; véase V 2.2, n. 25.
4 Véase II 6, nn. 35-40.
5 Véase V 2.2, n. 32; III 2.2, n. 29; Callim. fr. 66 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 66, pp. 164 s.].
6 Véase I 4, n. 57; II 6, n. 22; *S&H*, pp. 129-132.
7 Hdt. 5, 67.
8 Paus. 10, 32, 14, *GF*, pp. 154 s., véase II 1, nn. 68-73.
9 Véase II 7, n. 83.
10 Véase IV 3, n. 24.
11 Véase III 3.2.
12 Véase IV 5.3, n. 7; III 2.10, n. 33.

divino. Aquí los ejemplos más evidentes son los dos relatos del nacimiento de Afrodita –como hija de Urano o de Zeus y Dione[13]– y los dos relatos del nacimiento de Dioniso –como hijo de Sémele o de Perséfone[14]–. Los filólogos antiguos establecieron posteriormente enumeraciones de homónimos divinos para resolver el problema: tres dioses llamados Zeus, cuatro llamados Hefesto y cinco llamados Dioniso, Afrodita y Atenea[15].

Sólo una autoridad pudo poner orden en esta confusión de tradiciones. La autoridad a la que apelaban los griegos era la poesía de Hesíodo y, sobre todo, la de Homero. La poesía, aún proveniente del ámbito de la tradición oral, fue la que creó y mantuvo la unidad espiritual de los griegos, alcanzando una feliz unión de libertad y forma, espontaneidad y disciplina. Ser griego significaba ser culto y el fundamento de toda cultura era «Homero».

Los estudiosos prefieren hablar en términos más generales del arte de la épica antigua. Este arte se desarrolla sobre la base del mito, pero no se identifica totalmente con él. Si el mito[16] se define como un complejo de relatos tradicionales en que situaciones humanas paradigmáticas se unen en combinaciones fantásticas para formar un sistema semiótico polivalente que se usa de muy diversas formas para explicar la realidad, entonces la épica griega es algo menos y algo más que el mito. Es menos porque se concentra en motivos «heroicos», en las luchas de héroes de una época más antigua en un mundo que se concibe hasta cierto punto de una forma realista[17]; y es más porque hace que estos relatos alcancen el grado más alto de perfección formal, con una técnica que es tan refinada en el estilo como en la métrica y la composición.

Se conservan dos grandes poemas épicos: la *Ilíada* y la *Odisea*[18]; ambos poemas son extractos conscientemente elaborados a partir de un conjunto mucho mayor de relatos sobre la Guerra de Troya que posteriormente se recogieron por escrito en el *Ciclo Troyano*. Tenemos noticia de otro ciclo épico antiguo dedicado al destino de los hijos de Edipo y al asedio de Tebas[19]; se puede vislumbrar también una épica de los Argonautas y una de Heracles gracias a fragmentos y secuelas.

A partir del estilo de la *Ilíada* y la *Odisea* se puede demostrar convincentemente que los textos escritos conservados fueron precedidos por una fase de poesía oral, con generaciones de bardos profesionales que improvisaban, dando forma una y otra vez a sus temas[20]. La conclusión de que las raíces de la épica se remontan a época

13 Véase III 2.7, n. 27.
14 Véase III 2.10, n. 33; VI 2.3, n. 15.
15 Cic. *De nat. deor.* 3, 53-60; Clem. Al. *Protr.* 2, 28.
16 Véase Introducción 3, n. 5.
17 H. M. Chadwick, *The Heroic Age*, 1912; C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, 1952.
18 Para la inmensa bibliografía sobre la «cuestión homérica» se remite a A. J. B. Wace y F. H. Stubbings, *A Companion to Homer*, 1962; C. S. Kirk, *The Songs of Homer*, 1962; Lesky, pp. 29-112 y *RE* Suppl. XI (1968), cols. 687-846; A. Heubeck, *Die Homerische Frage*, 1974 [F. R. Adrados, «La cuestión homérica», en L. Gil (ed.), *Introducción a Homero*, 1963, pp. 15-87; I. Morris-B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, 1996].
19 Testimonios en Bernabé *PEG*², pp. 11-105, 117; en Davies *EGF*, pp. 16-76, 104-112, 149-153, y E. Bethe, *Homer* II 2, ²1929, pp. 149-204 = *Der Troische Epenkreis*, 1966 [trad. esp. de los fragmentos y comentario, en A. Bernabé, *Fragmentos de Épica Griega Arcaica*, 1979, pp. 39-92; trad. inglesa, en M. L. West, *Greek Epic Fragments*, 2003, pp. 38-63].
20 Fundamental M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, 1928; sus trabajos reunidos en *The Making of*

micénica se deduce no tanto de la fecha, reconstruida posteriormente, de la guerra de Troya y de sus conexiones sumamente problemáticas con las ruinas de la famosa ciudad del Helesponto[21], sino más bien del papel principal del rey de Micenas y de otra serie de detalles que apuntan claramente a la Edad del Bronce. La verdadera época de esplendor de la épica, sin embargo, probablemente no se alcanzó hasta el siglo VIII. Aún no ha podido aclararse hasta qué punto los innegables elementos del Próximo Oriente en la épica derivan de la época micénica o hasta qué punto se basan en contactos posteriores con el Este. Los poemas épicos difícilmente pudieron haberse consignado por escrito antes de 700[22], pero la fecha en que se dio este paso no puede situarse más allá de unas décadas más tarde; se sigue discutiendo si algunos fragmentos de la *Ilíada* y la *Odisea* fueron compuestos aún en el siglo VI. El nombre tradicional «Homero» y el epíteto «homérico» pueden usarse todavía para referirse de manera global a los textos conservados, aunque las diferencias en la concepción, la estructura y el desarrollo muestran casi con certeza que la *Ilíada* y la *Odisea* no son obra del mismo bardo.

Pero aquí debemos ocuparnos sólo del significado de «Homero» para la religión de los griegos[23]. En la tradición épica más antigua debía de ser ya usual hablar sobre los dioses, como indican el lenguaje formular y los paralelos con el Próximo Oriente. En la mitología había historias que trataban sólo sobre dioses, sobre batallas de dioses y matrimonios de dioses; los héroes poderosos podían enfrentarse directamente a los dioses, como Gilgamesh se enfrenta a Ishtar, o Heracles a Hera. En la épica griega los héroes más poderosos son hijos o al menos nietos de dioses; Heracles es hijo de Zeus, Helena, su hija, y Tetis, la diosa del mar, es madre de Aquiles. Las luchas de los héroes, por tanto, provocan que los dioses también actúen y no sólo en la épica de Heracles. Cuando Aquiles lucha con Memnón, las dos madres divinas, Tetis y Eos, acuden rápidamente; éste fue probablemente el tema de un poema épico pre-Iliádico y aparece también en una de las más antiguas pinturas vasculares mitológicas[24]. Así, se produce una narrativa que se desdobla en dos niveles, como si fuera una doble escena: la acción divina y la acción humana ejercen influencia una sobre otra. Los dioses son espectadores, pero intervienen rápidamente si consideran que algo afecta a sus intereses. Según la evidencia formular, éste debe de ser también un rasgo prehomérico, como lo es el refinamiento por el que la intervención divina se manifiesta preferentemente en el ámbito psíquico: un dios

---

the Homeric Verse, 1971; A. B. Lord, *The Singer of Tales*, 1960 [B. Hainsworth, Introduction, en *The Iliad, A. Commentary*, III, 1993, pp. 1-31].

21 E. Meyer, *RE* Suppl. XIV (1974), cols. 813-815.

22 La inscripción griega más antigua durante mucho tiempo, *IG* I² 919 (véase II 7, n. 73), se data en torno a 730, Jeffery, p. 68, cfr. pp. 16 s. Cfr. A. Heubeck, *Schrift*, en *Archaeologia Homerica* III. X, 1979. Una inscripción más antigua de Isdira: *PP* 33 (1978), pp. 135-137 [Puntos de vista diferentes sobre texto homérico y escritura, con amplio estado de la cuestión, en J. Signes Codoñer, *Escritura y literatura en la Grecia arcaica*, 2004].

23 C. F. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, ³1884; W. F. Otto (1), 1929; E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer*, tesis doct., Uppsala, 1935; H. Schrade, *Götter und Menschen Homers*, 1952; W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, 1956; Vermeule (2), 1974; W. Bröcker, *Theologie der Ilias*, 1975; O. Tsagarakis, *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, 1976.

24 H. Pestalozzi, *Die Achilleis als Quelle der Ilias*, 1945; W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*, ⁴1965, pp. 155-202. La escena en un vaso de Múnich: Fittschen, p. 196, n. 936; ánfora cicládica: Schefold, lám. 10. Cfr. asimismo A. Kossatz-Deissmann, *LIMC s.v. Achilleus* I (1981), pp. 175-179; nos 807-844.

«manda» o «lanza» valor y desesperación, astucia y obcecación «dentro de» la persona; el inicio y la decisión de cualquier cosa que se mueva en la consciencia del hombre, sea cual sea el resultado de sus planes, radican en los dioses[25].

En la composición de nuestra *Ilíada* la doble escena de la «maquinaria divina» se usa de una forma única, no sólo para suministrar motivación divina para la acción humana, sino para reflejar la una en la otra, las dos en paralelo y por contraste. Los dioses «de vida fácil» representan el mundo opuesto al de los «mortales»[26]. Cuando aparecen las primeras consecuencias de la ira de Aquiles, desde el Olimpo responde la homérica «risa inextinguible» de los dioses felices; cuando la batalla en torno al campamento de los aqueos se acerca a su punto culminante, Hera decide seducir al «padre de los dioses y los hombres» y dormirlo; cuando Aquiles desencadena su terrible venganza por Patroclo, los dioses también se unen a la batalla luchando unos contra otros, pero no es más que una farsa inofensiva. Debido a este tratamiento burlesco de los dioses, la *Ilíada* ha sido descrita como «el más irreligioso» de todos los poemas[27]; otros intérpretes, sin embargo, han insistido en que esta característica es más bien expresión de la sublimidad única, espontánea y natural de los dioses[28]. Los griegos, en cualquier caso, tuvieron que aceptar a los dioses tal y como fueron retratados en este poema.

La *Odisea*[29] también emplea este doble escenario de acción divino y humano; toda una serie de asambleas de dioses sirven de marco al poema. Sin embargo, Atenea es virtualmente la única diosa que desempeña un papel activo: acompaña a Telémaco, organiza la acogida de Odiseo entre los feacios, le aconseja a su llegada a Ítaca, interviene personalmente en la lucha contra los pretendientes y finalmente trae de nuevo la paz. La acción que conduce a lo que es bueno y justo se convierte aquí, más aún que en la *Ilíada*, en parte de un plan divino; ello no significa, sin embargo, que los dioses sean responsables de los sufrimientos que los hombres se procuran a causa de sus desmanes. El tratamiento burlesco de los dioses se introduce sólo en el canto del bardo entre los lejanos feacios. Ese reflejo casi irónico de los niveles humano y divino tan evidente en la *Ilíada* falta en la *Odisea* y en su lugar se sitúa en primer plano una forma de devoción moralizante.

Junto a «Homero» se encuentra Hesíodo, una figura poética original y tangible. Con la *Teogonía*[30] creó un manual básico de religión griega. Aquí los poderes del universo y en particular los dioses dominantes se presentan dentro de un contexto coherente y memorable, mediante el recurso de la genealogía: engendrar y dar a luz. Los dioses se subdividen en tres generaciones; la segunda generación llega al poder a través de una acción execrable, la castración de «Cielo» por Crono, mientras que

25 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, ⁴1975, pp. 151-177 [trad. esp.: *Las fuentes del pensamiento europeo*, 1965]; Nilsson, «Götter und Psychologie bei Homer», en *Op.* I, pp. 355-391; Dodds, pp. 1-27; A. Lesky, *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, SBHeidelberg, 1961, p. 4; sobre la interrelación de psicología y técnica oral: J. Russo-B. Simon, *JHistId* 29 (1968), pp. 483-498.

26 Cfr. sobre todo K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, 1938 = *Tradition und Geist*, 1960, pp. 16-36.

27 P. Mazon, *Introduction à l'Iliade*, 1942, p. 294; cfr. C. M. Bowra, *Tradition and Design in the Iliad*, 1930, p. 222; G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, ⁴1934, p. 265.

28 Sobre «dioses que ríen», véase III 4, n. 48.

29 Sobre la diferente naturaleza de la *Odisea*: A. Heubeck, *Der Odysseedichter und die Ilias*, 1954, pp. 72-87; Burkert, «Das Lied von Ares und Aphrodite», *RhM* 103 (1960), pp. 130-144.

30 Cfr. West, 1966.

la tercera generación, liderada por Zeus, resulta victoriosa en una gran batalla contra los Titanes e instaura un dominio duradero y un orden justo que Zeus consigue defender contra la revuelta de Tifeo. Ambos mitos centrales, el mito de la sucesión y el de la lucha, tienen detallados paralelos hititas[31]; así pues, estos mitos deben ser considerados como préstamos de Asia Menor, de los que el propio Hesíodo difícilmente puede ser responsable, pero los mitos no pueden haber sido introducidos hasta el siglo VIII. Los *Catálogos*, que presentan a las *dramatis personae* de casi toda la mitología griega dentro de un contexto genealógico cuidadosamente elaborado, forman una continuación directa de la *Teogonía*, aunque no son unitarios y, al menos en parte, proceden de época más tardía.

El nombre de «Homero» se asocia también a una serie de *Himnos*[32], más propiamente llamados *Pooímia*, poemas épicos de extensión moderada, destinados a introducir las recitaciones épicas en las fiestas de los dioses. Cada uno invoca a un dios específico y lo presenta al público contando su historia, su nacimiento y epifanía. Los himnos más largos están dedicados a Dioniso, Deméter, Apolo, Hermes y Afrodita; estilísticamente son posteriores a los grandes poemas épicos, aunque probablemente fueron compuestos aún en los siglos VII y VI.

Hesíodo comparte con «Homero» la técnica sumamente desarrollada de la épica antigua. Un rasgo estilístico llamativo, que también hace considerablemente más fácil la composición de los versos, es el uso de epítetos fijos, especialmente para los dioses. Estos epítetos delimitan algunas características esenciales del dios que se imprimen en la memoria a través de la repetición constante: Zeus «que amontona las nubes», Posidón «de cabello oscuro», Hera «de blancos brazos», Afrodita «áurea» y Apolo «del arco de plata». Aún más importante es el arte animado de la narración que crea un mundo propio en el que dioses y hombres hablan, actúan y reaccionan. Según se desenvuelve el drama, los dioses se convierten en personajes, personas que el oyente puede comprender y reconocer inequívocamente. Los grandes dioses olímpicos adquieren una identidad duradera a partir del ámbito de irradiación de la poesía homérica y a través de ésta; Deméter y Dioniso, pasados por alto en los poemas épicos, están presentes en los *Himnos*.

> Fueron Homero y Hesíodo los que crearon para los griegos una genealogía de los dioses, asignaron a los dioses sus epítetos, repartieron sus honores y competencias y les atribuyeron su forma[33].

31 «El reinado en los cielos», *ANET* 120 s.; «El canto de Ullikummi» y «El mito de Illuyankas», *ANET* 121-126; A. Lesky, «Hethitische Texte und griechischer Mythos», *Anzeiger der Akademie in Wien* (1950), pp. 137-160 = *Gesammelte Schriften*, 1966, pp. 356-371, cfr. pp. 372-400; A. Heubeck, «Mythologische Vorstellungen des Alten Orientes im archaischen Griechentum», *Gymnasium* 62 (1955), pp. 508-525; F. Dirlmeier, «Homerisches Epos und Vorderer Orient», *RhM* 98 (1955), pp. 18-37 = *Ausgewählte Schriften*, 1970, pp. 55-67; G. Steiner, *Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihre orientalischen Parallelen*, tesis doct., Hamburgo, 1958; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, 1966 [traducciones comentadas en español de A. Bernabé, *Textos literarios hetitas*, ²1987 (con indicación de paralelos griegos); J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002 (con textos hititas actualizados)]. En la *Ilíada*, el mito de la sucesión se presupone en la fórmula –lingüísticamente reciente– «hijo de Crono de tortuosa intención» para referirse a Zeus (por ej. *Il.* 2, 205).

32 T. W. Allen, W. R. Halliday y E. E. Sikes, *The Homeric Hymns*, ²1936; Richardson, 1974 [trad. esp. y comentarios en A. Bernabé, *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, 1978].

33 Hdt. 2, 53.

La poesía lírica individual que aparece en la segunda mitad del siglo VII con Arquíloco y en torno a 600 con Alceo y Safo, lleva ya la impronta homérica, al igual que la verdadera poesía de culto para las fiestas de los dioses, la «lírica coral», que se testimonia por primera vez alrededor de 600 con Alcmán y que alcanza su mayor grado de perfección con Píndaro. También para la posteridad la visión homérica sigue siendo el punto de referencia, incluso para la crítica. Hasta tal punto lo «homérico» prevaleció como «algo sencillamente superior» [34].

Las artes plásticas se inspiraron en la poesía épica. Fueran cuales fueran los ídolos que se conservaran durante la Época Oscura y volvieran a producirse de nuevo a partir del siglo VIII, aparecen representaciones originales de los dioses desde el año 700 aproximadamente, en primer lugar en las pinturas de vasos con escenas mitológicas [35]; esta pintura mitológica es claramente producto del momento de mayor esplendor de la épica, entonces aún de tradición oral. Los dioses ya no son objetos de veneración fijos e inmóviles sino que aparecen en el bullicio de la acción mítica: se muestran las batallas, epifanías y nacimientos de los dioses. Zeus lanza su rayo contra un adversario en forma de centauro [36], Apolo aparece sobre un carro alado [37] y Atenea salta de la cabeza de Zeus [38].

La escultura a gran escala, que florece a partir de 650 aproximadamente, desarrolla sus principales tipos de figuras –el *koûros* desnudo de pie, la *kóre* de pie y la imagen sedente– sin ningún tipo de diferenciación entre dioses y hombres. A menudo es motivo de disputa si el que está representado es un dios o un hombre: en el aspecto físico, el porte y el semblante los dioses son como los hombres; más bien, los hombres son «parecidos a los dioses». Por tanto era necesario desarrollar un canon de atributos iconográficos mediante los cuales los dioses pudieran ser identificados. Algunos esquemas iconográficos se toman del Próximo Oriente –la Señora o el Señor de los animales, el dios con el arma y con el rayo y la diosa con el espejo– pero aquí también la poesía épica es de vital importancia: Apolo y Ártemis llevan un arco, Apolo puede llevar alternativamente una lira y Hera sostiene un cetro; Atenea aparece completamente armada con casco, escudo, lanza y égida; Hermes, el mensajero de los dioses, lleva el caduceo con dos serpientes enroscadas y sandalias aladas. Los dioses van a menudo acompañados de sus animales [39]: Apolo y Ártemis aman el corzo y el ciervo, Zeus, el águila y Atenea la lechuza; Posidón lleva un pez. El toro, sin embargo, puede acompañar a Zeus, a Posidón o a Dioniso y el macho cabrío puede aparecer junto a Hermes, Dioniso o Afrodita. Los dioses también tienen sus plantas favoritas: el laurel para Apolo, el olivo para Atenea, las amapolas y los cereales para Deméter, la viña y la hiedra para Dioniso y el mirto para Afrodita; las coronas de mirto, sin embargo, se encuentran también en relación con Deméter y hay asimismo coronas de acebuche en Olimpia [40]. Este sistema semiótico no es ni

34 K. Reinhardt, «Personifikation und Allegorie», en *Vermächtnis der Antike*, ²1966, p. 17: «Lo homérico por tanto aquí como en general, no es sólo fantasía poética; se extiende como algo simplemente superior sobre la época más antigua: como una nueva religión».
35 Cfr. Schefold, 1964, y Fittschen, 1969.
36 Schefold, p. 27, fig. 4 (675-650 a.C.).
37 Schefold, lám. 10; Simon, p. 127 (ca. 650).
38 Schefold, lám. 13; Simon, p. 186 (680-670).
39 Cfr. II 1, nn. 90 y 91.
40 Cfr. II 5, n. 22; P. G. Maxwell-Stuart, «Myrtle and the Eleusinian Mysteries», *WS* 6 (1972), pp. 145-161.

cerrado ni libre de contradicción, especialmente cuando las tradiciones del culto local imponen una y otra vez su influencia. Cuando, en torno a finales del siglo VI, las imágenes de los dioses protectores de las ciudades empiezan a aparecer en monedas, las representaciones y los atributos divinos se vuelven omnipresentes.

El arte de la época clásica tiende a prescindir de los atributos y a caracterizar a los dioses exclusivamente por su *éthos*[41]. En el grupo de los doce dioses del gran friso del Partenón, incluso Atenea aparece sin armadura, aunque sí junto al peplo que se le entrega durante la fiesta. Las otras figuras del friso se identifican principalmente por la forma en que están agrupadas: Zeus está entronizado junto a Hera, que se desvela ante él, Hefesto se sienta junto a Atenea, Hermes, al lado de Dioniso y Posidón, junto a Apolo –el dios barbado más viejo en contraste con el dios más notoriamente joven–; Ártemis se sienta junto a su hermano y Ares está representado en una postura tensa, preparado para ponerse de pie de un salto; los únicos dioses provistos de atributos son Deméter, que lleva una antorcha, y Afrodita que tiene un Eros.

La imagen crisoelefantina de Zeus en Olimpia se consideró la máxima realización del arte plástico en la representación de la divinidad[42] y se contaba entre las «maravillas del mundo». Una idea de esta gran estatua puede extraerse de las descripciones y de las imágenes de las monedas, aunque del original sólo se hayan conservado algunos de los moldes de los pliegues del vestido. A diferencia de las esculturas arcaicas de Zeus, que retrataban al dios andando resueltamente a grandes zancadas y lanzando su rayo, Fidias representa al mayor de los dioses sentado en un trono, una figura imponente –se decía que si se levantara, su cabeza abriría el techo del templo– pero sereno y tranquilo en la majestad de su ser. Se alegaba que el propio Fidias[43] decía que la inspiración para esta figura venía de Homero, de esa escena en el primer libro de la *Ilíada* donde Zeus asiente con la cabeza para conceder su petición a la suplicante diosa Tetis:

> Dijo, y sobre las oscuras cejas asintió el Cronión; y las inmortales guedejas del soberano ondearon desde la inmortal cabeza, y el alto Olimpo sufrió una honda sacudida.

Este asentimiento con la cabeza, que sólo se hace visible en las cejas oscuras como el lapislázuli (*kyanéessin*) y el cabello ondeante, pero que hace temblar la montaña de los dioses, es una personificación de la supremacía divina en la que la decisión es ya cumplimiento; el contorno de un semblante divino gobierna sobre el destino: también esto procede de «Homero».

Hasta la época de Fidias la poesía es la fuerza que rige toda la «vida pública»; es el medio que llega a muchas personas a la vez y que expresa y da forma a opiniones e ideas generales; hasta mediados del siglo VI tenía el monopolio de ello. En particular, hablar de los dioses es tarea de los poetas; una forma de hablar extremadamente inusual, en un lenguaje artificial altamente estilizado, nunca hablado en ninguna

41 N. Himmelmann-Wildschütz, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, 1959; Walter *passim*; sobre la asamblea de los dioses en el friso del Partenón: H. Knell, *Antaios* 10 (1968-1969), pp. 38-54.

42 Véase II 5, n. 83.

43 Strab. 8, 354; Dio Chrys. *Or.* 12, 25; Val. Max. 3, 7 ext. 4; Macrob. *Sat.* 5, 13, 23. El pasaje homérico es *Il.* 1, 528-530.

otra época, asociado generalmente con la música y la danza y declamado en ocasiones festivas especiales. El lenguaje poético no transmite información objetiva; crea un mundo propio, un mundo en el que los dioses viven sus vidas. Con la pérdida de este monopolio de la poesía, con la difusión de la escritura en prosa, el problema de la *theología* aparece súbitamente en el ámbito de una forma racional y responsable de hablar de los dioses. Si el conflicto que surgió de esta forma no encontró ninguna solución generalmente aceptada, ello se debió a la fuerza imborrable de la influencia de Homero.

2. Dioses individuales

En Asia Menor se conocía desde mucho tiempo atrás un grupo de «Doce Dioses». De la misma manera, los griegos reunieron a sus dioses más importantes en un conjunto de «Doce». El número es fijo; algunos nombres varían, especialmente Hestia y Dioniso[1]. Si seguimos la selección realizada para el grupo central del friso del Partenón, encontraremos esas doce figuras moldeadas individualmente que pueden ser consideradas sin más como los «dioses de los griegos».

2.1. Zeus

«Zeus»[2] es el único nombre de dios griego que es totalmente transparente en su etimología y que, de hecho, ha sido tomado como ejemplo durante mucho tiempo en la lingüística indoeuropea[3]. El mismo nombre aparece para el dios del Cielo indio *Dyaus pitar*, en el romano *Diespiter / Iuppiter* y en el germánico *Tues-day*; la raíz se encuentra en el latín *deus* «dios», *dies* «día», y en el griego *eudía* «buen tiempo». Zeus es por tanto el Padre Cielo, el luminoso cielo diurno. Para el hombre práctico[4] el cielo diurno no tiene gran interés, de hecho, en la religión india, Dyaus queda bastante eclipsado por otros dioses más activos. Sólo para los griegos y los romanos es el Padre Cielo el dios supremo y lo es principalmente en cuanto dios de

1 Doce dioses de Yazilikaya: Akurgal-Hirmer, láms. 80, 87; «Doce dioses del mercado» en Janto, Licia: Kaibel, nº 768 = *TAM* I 44; relieves tardíos: O. Weinreich, *Lykische Zwölfgötterreliefs*, SBHeidelberg, 1913; *GdH* I, p. 329; nuevos ejemplares: H. Metzger, *Catalogue des monuments du musée d'Antalya*, 1952, pp. 34-38; *Bulletin Épigraphique* (1966), nºs 426-427; cultos griegos: *Hymn. Herm.* 128 s.; Hellanic. *FGrHist* 4 F 6 [fr 6 Fowler = fr. 6 Caerols]; Atenas: véase III 2.8, n. 20; O. Weinreich, *RML s.v. Zwölgötter* VI (1924-1937), cols. 764-848, en particular cols. 838-841 («Übersicht über die Namen»).

2 *PR* I, pp. 115-159; *CGS* I, pp. 35-178; E. Fehrle, K. Ziegler y O. Waser, *RML* VI (1924-1937), cols. 564-759; Cook *passim*, *GGR*, pp. 389-426; H. Diels, «Zeus», *ARW* 22 (1923-1924), pp. 1-15; U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Zeus», *Vorträge der Bibliothek Warburg* (1923-1924), pp. 1-6, reimp. 1964; H. von Hülsen, *Zeus, Vater der Götter und Menschen*, 1967; Kerényi (3); I. Chirasssi Colombo, «Morfologia di Zeus», *PP* 163 (1975), pp. 249-277; H. Schwabl, *RE s.v. Zeus (Epiklesen)*, X A (1972), cols. 253-376 y *RE s.v. Zeus*, Suppl. XV (1978), cols. 993-1481; K. W. Arafat, *Classical Zeus. A Study in Art and Literature*, 1990; M. Tiverios y otros, *LIMC s.v. Zeus* VIII (1997), pp. 310-374.

3 Frisk I, pp. 610 s.; Chantraine, p. 399; significado más preciso «resplandecer»: H. Zimmermann, *Glotta* 13 (1924), p. 95; P. Kretschmer, *Glotta* 13 (1924), pp. 101-114; Kerényi (3), pp. 7-13. Véase I 2.

4 *GGR*, p. 391.

la lluvia y la tempestad: Zeus es un «dios del tiempo atmosférico» mucho más de lo que sugiere la etimología y ello lo relaciona con los «dioses del tiempo atmosférico» de Asia Menor, con los que de hecho fue posteriormente equiparado. Ya en época micénica Zeus era uno de los dioses más importantes, quizá incluso el dios supremo: da nombre a un mes[5].

Zeus, según los epítetos homéricos, es «el que amontona las nubes», «el oscuro nublado», «el que truena en lo alto», «el que lanza rayos»; en la lengua coloquial se puede decir «Zeus llueve» en lugar de «llueve»; en época imperial los niños todavía cantaban[6]: «llueve, llueve, querido Zeus, sobre los campos de los atenienses»; en algunos de los antiguos ritos en honor de Zeus, se creía que el clima podía dominarse por medio del sacrificio humano, llevado a cabo al menos de manera simbólica en banquetes nocturnos de hombres lobo[7]. Zeus vive en las montañas donde se acumulan las nubes de tormenta, en el monte Liceo en Arcadia, en el *óros* de Egina y en el monte Ida cerca de Troya: allí, según Homero, tiene su *témenos* y su altar[8] y la *Ilíada* narra cómo yace allí con Hera, envuelto en una nube dorada de la que caían gotas brillantes. El difundido nombre Olimpo[9] designaba la montaña más alta del norte de Tesalia, que en consecuencia llegó a ser la morada de los dioses –de modo semejante a lo que ocurre en la mitología ugarítica, donde la asamblea de los dioses tenía lugar en la Montaña del Norte[10]. Posteriormente, «Olimpo» se entendía también como un nombre para el cielo, pero esta asociación permaneció incierta; dios del tiempo atmosférico y dios del cielo no podían reconciliarse.

Una epifanía directa de Zeus es el rayo; donde cae se erige un templo en honor del «Zeus que desciende» *(Kataibátes)*[11]. Bajo forma de rayo, Zeus se unió a Sémele en un abrazo mortal. El rayo –representado iconográficamente en forma de lirio según un modelo del Próximo Oriente[12]– es el arma de Zeus, que sólo él domina; es irresistible, incluso los dioses tiemblan ante él y los enemigos de los dioses son totalmente destruidos cuando cae; ante tal manifestación de energía divina, el hombre se encuentra impotente, aterrorizado y a la vez maravillado.

Zeus es sobre todo el más fuerte de los dioses. Puede desafiar a los demás:

> colgad del cielo una áurea soga y agarraos a ella todos los dioses y todas las diosas. Ni así lograríais sacar del cielo y arrastrar hasta el suelo a Zeus, el supremo maestro, por mucho que os fatigarais. Pero en cuanto yo me decidiera a tirar con resolución, os arrastraría a vosotros junto con la tierra y el mar[13].

5 Véase I 3.6, n. 5. Sobre Zeus como dios del tiempo atmosférico: E. Simon, en *Acta 2nd International Colloquium on Aegean Prehistory*, 1972, pp. 157-162.

6 Marc. Aur. 5, 7. Pero la expresión impersonal «llueve» es igualmente antigua: J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax* I, ²1926, p. 116.

7 *HN* pp. 97-133. Procesiones «a Zeus *Hyétios*» en Cos: *SIG* 1107, *GGR* pp. 394s.

8 *Il.* 8, 48. El verdadero monte Ida = Kaz Daği, 1767 m., dista 60 km de Troya y no tiene nada de imponente: el dios de la tempestad se ha llevado consigo, por así decirlo, su monte.

9 *RE* XVIII 1 (1939), cols. 258-321 con 25 testimonios. El santuario en el Olimpo tesalio (*AM* 47 [1922], p. 129) es sólo helenístico (*Deltion* 22 [1967], pp. 6-14).

10 *Ugaritica* 5 (1968), p. 580, nº 9; Baal Zapon, el Señor del Norte, *ANET* 485, *AT Es* 14, 2; el nombre divino Sion en el «Norte»: *Sal* 48, 2.

11 H. Schwabl, *RE* X A (1972), col. 322; H. Usener, *Keraunos*, en *Kleine Schriften* IV, 1913, pp. 471-497.

12 P. Jacobsthal, *Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst*, 1906.

13 *Il.* 8, 18-27 [trad. esp. de Emilio Crespo]. Cfr. P. Lévêque, *Aurea catena Homeri*, 1959.

La jactancia deportiva se funde maravillosamente con la fantasía cósmica y el divino brillo del oro; la «cadena de oro» fue sujeto de múltiples interpretaciones por parte de los antiguos exegetas. Los otros dioses pueden protestar contra Zeus, pueden intentar desobedecerle o incluso conspirar contra él, pero nada puede amenazarle seriamente; es siempre muy superior.

El mito, especialmente como lo cuenta Hesíodo, narra que no siempre ha sido así, que Zeus tuvo que conquistar su poder luchando y defenderlo contra las revueltas. Antes de Zeus, dominaban los Titanes y gobernaba Crono, el padre de Zeus. El que Crono engullera a sus hijos procede de un mito de sucesión del Próximo Oriente. Zeus se salvó de este destino por la astucia de su madre Rea, que dio a Crono una piedra para que la devorara en su lugar. Cuando Zeus se hizo adulto, guió a los dioses en la guerra contra los Titanes: cielo, tierra, mar y mundo subterráneo se vieron sacudidos por la batalla, pero Zeus salió victorioso gracias a sus invencibles rayos[14].

Zeus es por tanto el «rey» (*ánax*) en la lengua posthomérica *basileús*. Los griegos tienen dos imágenes de él: como el guerrero que avanza resueltamente blandiendo el rayo en su mano derecha levantada y como la figura entronizada con el cetro en la mano. Su animal es el águila; el león oriental le es ajeno. Por otro lado, está estrechamente relacionado con el sacrificio de toros, la dominación del fuerte por el más fuerte.

La narración de la infancia de Zeus se describe con mayor detalle en una *Teogonía* posthesiódica cretense[15], que cuenta cómo un grupo de jóvenes guerreros, los Curetes, bailaban agitando sus escudos en torno al niño Zeus para que su llanto no lo delatara. Aquí aparecen reflejados ritos de iniciación cretenses como los que encontramos en los misterios del Ida: allí cada año Zeus renace en el resplandor de un gran fuego[16]. En la danza de guerra de los jóvenes, Zeus *Diktaîos* aparece como el «sumo *koûros*» que «salta» sobre rebaños, sembrados, casas, ciudades, naves y jóvenes ciudadanos[17]. Donde hay nacimiento, hay muerte; es difícil evitar la conclusión de que la infame «Tumba de Zeus» en Creta, donde los Curetes entierran a Zeus[18], sea el polo opuesto del nacimiento de Zeus, aunque las tradiciones locales no pueden relacionarse fácilmente.

El hecho de que Zeus destronara a su propio padre permanece siempre como una sombra ominosa en el trasfondo. Todo usurpador es amenazado con el mismo destino. También ponen en peligro a Zeus mujeres destinadas a dar a luz un hijo más poderoso que su padre. Según Hesíodo[19], Metis, la «Inteligencia», fue una de

14 Hes. *Theog.* 453-506, 617-720, cfr. Apollod. I, 4-7. Sobre los Titanes véase III 3.2, n. 19; sobre Crono véase V 2.2, n. 29. No hay ninguna representación segura de la Titanomaquia: R. Hampe, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 215 (1963), pp. 125-152, contra J. Dörig y O. Gigon, *Der Kampf der Götter und Titanen*, 1961, pero véase J. Bazant, *LIMC s.v. Titanes*, VIII (1997), n° 1, p. 31 (perdido).

15 Epimenides *FGrHist* 457 fr. 18 = *VS* 3 B 24 [fr. 37 Bernabé; sobre la teogonía de Epiménides cfr. R. B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego*, 2000, pp. 111 ss.; VV.AA., *Epimenide Cretese*, 2001]; Apollod. I, 5; Callim. *Hymn.* I, 42-54, junto a un mito acadio sobre el nacimiento, 4, 41; cfr. S. Marinatos, *AA* (1962), pp. 903-916; N. Neustadt, *De Iove Cretico*, tesi doct., Berlín, 1906.

16 Anton. Lib. *Met.* 19. Véase I 4, n. 18; VI 1.2, nn. 22-25.

17 Véase II 7, n. 37.

18 Ennius *Euhemerus* fr. 11 Vahlen² = Euhemeri Messenii *Reliquiae*, ed. M. Winiarczyk, Test. 69A; el monte Yuktas (véase I 3.2, n. 22; I 3.3, n. 21) no tiene nada que ver con la gruta del Ida o con Dicte.

19 Hes. *Theog.* 886-900.

esas mujeres y por ello, Zeus la engulló inmediatamente después de la boda; desde entonces ha llevado la «inteligencia» dentro de sí; el único hijo nacido de esta unión es Palas Atenea. Según otra versión[20], es a la diosa del mar, Tetis, a la que Zeus debe renunciar por este motivo; ella posteriormente fue madre de Aquiles con Peleo.

Los únicos adversarios que quedan son los monstruos, a los que desde el principio se les asigna un papel negativo, los que se rebelan contra la supremacía de Zeus. Uno de ellos es Tifeo[21], hijo de Tierra y Tártaro, una criatura híbrida mitad humana y mitad serpiente, representado normalmente con pies de serpiente; este monstruo de aliento de fuego intentó establecerse como dominador del mundo, pero Zeus lo destruyó con su rayo y lo lanzó al Tártaro. Posteriormente se contaba que yacía bajo el monte Etna, donde aún podía verse su fiero aliento escupiendo desde el cráter.

Los Gigantes[22], los enormes y armados hijos de la Tierra, se rebelan contra los dioses olímpicos en conjunto. Es imposible atribuir con certeza este mito a ninguna fuente literaria antigua, pero se convirtió en uno de los temas favoritos de los artistas en el siglo VI: una batalla librada en combate singular en la que los siempre victoriosos dioses emplean sus diversas armas especiales: Posidón su tridente, Apolo su arco y Hefesto su fuego. Aquí también es Zeus con su rayo el que asesta el golpe decisivo. El poder es violencia latente que debe haberse manifestado al menos una vez en algún mítico tiempo remoto. La superioridad queda garantizada sólo por los inferiores derrotados.

Así, es Zeus el que da la victoria. Cada *trópaion*, el monumento adornado con partes del botín y erigido en el campo de batalla, puede llamarse «imagen de Zeus»[23]. Después de la mayor de las victorias griegas, la batalla de Platea en 479, se erigió un santuario en el campo de batalla en honor de «Zeus liberador» *(Eleuthérios)*, donde durante siglos se celebraron fiestas con juegos[24]. Una inscripción del siglo V[25] proclama clara e ingenuamente:

> Los selinuntinos salen victoriosos gracias a estos dioses:
> salimos victoriosos gracias a Zeus y gracias al Terror y
> gracias a Heracles y gracias a Apolo y gracias a

20 Apollod. 3, 168; ésta es la base de la acción en el *Prometeo* de Esquilo.

21 Hes. *Theog.* 820-868; alusión a la destrucción de Tifeo con la enigmática localización *en Arimois*, en *Il.* 2, 781-783; versión más completa, con una victoria temporal de Tifón, en Apollod. 1, 39-44, en estrecha concordancia con el mito hitita de Illuyankas (*ANET* 125 s.) [traducciones comentadas en español: A. Bernabé, *Textos literarios hetitas*, ²1987, pp. 27 ss.; J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 75 ss. (con texto hitita actualizado)]; sobre la cuestión, cfr. F. Vian, en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, pp. 17-37; véase III 1, n. 31. Representación de Tifón con piernas en forma de serpiente, sobre la abrazadera de un escudo, Schefold, p. 50, fig. 17 y sobre una conocidísima hidria calcídica, Schefold, lám. 66 y Simon, p. 29, fig. 16. Monte Etna: Pind. *Pyth.* 1, 20-28 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002], cfr. Hes. *Theog.* 860; O. Touchefeu-Meynier, *LIMC s.v. Typhon* VIII (1997), pp. 147-151.

22 Apollod. 1, 34-38; *PR* I, pp. 66-78; *RML* I (1886-1890), cols. 1639-1650; F. Vian, *La guerre des géants*, 1952; *Répertoire des gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*, 1951; *EAA* III (1960), pp. 888-894; F. Vian y M. B. Moore, *LIMC s.v. Gigantes* IV (1988), pp. 191-270.

23 Eur. *Phoen.* 1250, cfr. Gorgias *VS* 82 B 6.

24 Plut. *Aristid.* 21; *GF*, pp. 445 s.; *HN*, pp. 68 s.; R. Etienne y M. Piérart, *BCH* 99 (1975), pp. 51-75.

25 Véase II 2, n. 28.

> Posidón y gracias a los Tindáridas y gracias a
> Atenea y gracias a *Malophóros* y gracias a
> *Pasikráteia* («la que derrota a todos») y gracias a los otros dioses,
> pero sobre todo gracias a Zeus.

El Zeus vencedor aparece de forma más espiritualizada en Esquilo[26]:

> Si alguno entona cantos triunfales en honor de Zeus,
> conseguirá la perfecta sabiduría.

Identificarse con la victoria de Zeus es descubrir el sentido del orden del mundo.

El poder del más fuerte de los dioses no sólo se manifiesta en la batalla y la victoria sino también en la plenitud de su potencia creadora sexual. La multitud de hijos engendrados por Zeus es sorprendente tanto por su cantidad como por su calidad y no lo es menos la cantidad de mujeres que compartieron su lecho. Los mitógrafos tardíos contaron ciento quince mujeres; ya en la *Ilíada* se incluía un catálogo de amantes, que fue considerado escandaloso por muchos intérpretes[27]. Igualmente infame es la lista de tretas y metamorfosis que Zeus empleaba para conseguir su propósito: Europa y el toro, Leda y el cisne, Dánae y la lluvia de oro, y además Ío, en forma de vaca, Calisto, de osa. El mito de la visita de Zeus a Alcmena como doble de Anfitrión probablemente procede de la leyenda egipcia del rey[28]. Zeus es el único dios que tiene como hijos a dioses grandes y poderosos: Apolo y Ártemis de Leto, Hermes de Maya, Perséfone de Deméter y Atenea de Metis (de una forma insólita); el poco agraciado Ares es hijo de su legítima esposa Hera. Los hijos de Zeus nacidos de mujeres mortales son generalmente mortales –a excepción de Helena y Pólux– pero todos ellos son extraordinarios y poderosos: Heracles de Alcmena, Helena y los Dioscuros de Leda, Perseo de Dánae, Minos y Radamantis de Europa, Éaco de Egina, Árcade de Calisto, Zeto y Anfión (los fundadores de Tebas) de Antíope y Épafo, el antepasado tribal de los Dánaos, de Ío.

Varios motivos se solapan en este complejo: las reglas de un orden familiar patriarcal extremo que permite al hombre dominante toda libertad, excepto el «afeminamiento»; la fantasía de satisfacer el deseo de una inagotable virilidad (incluso en el amor homosexual Zeus debía llevar la iniciativa, como cuando raptó al joven troyano Ganimedes[29] en forma de águila) y también las reivindicaciones de numerosas familias y tribus que pretenden ser descendientes del Padre Cielo. En el mundo arcaico esta promiscuidad divina no recibe críticas moralizantes, aunque se comprenden bien los celos de Hera y se pintan con los colores más terribles. Aquel al que nadie resiste será y debe ser así. Un relieve de terracota arcaico de Olimpia

26 Aesch. *Ag.* 174s. [trad. de B. Perea].
27 *Il.* 14, 317-327, atetizados por Aristarco.
28 Burkert, *MH* 22 (1965), pp. 167-169; R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, ²1977, pp. 79s.
29 Los griegos entendían el nombre de Ganimedes como «que se complace con los genitales», pero quizá se trata de un nombre extranjero; la seducción en forma de águila deriva probablemente de las representaciones próximo-orientales del mito de Etana; cfr. G. Garbini, *EAA*, *s.v. Etana* III (1960), pp. 462-463. El mito de Ganimedes se contaba ya en *Il.* 5, 265s.; 20, 232-235; grupo estatuario de terracota de Olimpia: Lullies-Hirmer, láms. 105s.; Hermann (2), pp. 126s.

muestra a Zeus, sin metamorfosear, llevándose a Ganimedes a paso rápido; la sonrisa arcaica se convierte en gesto de sublime naturalidad.

Por todo ello, Zeus es «padre», «padre de hombres y dioses»[30]. Incluso los dioses que no son sus hijos naturales se dirigen a él como «padre» y todos los dioses se ponen de pie en su presencia[31]. En sus oraciones, los hombres también le llaman «padre», quizá desde época indoeuropea. Zeus, en su soberanía, toma las decisiones que determinan el curso del mundo. Así pues, para Fidias ese asentimiento que agitó el Olimpo parecía reproducir de la forma más perfecta la naturaleza esencial de Zeus[32]. Nadie puede obligar a Zeus o pedirle cuentas y sin embargo sus decisiones no son ni ciegas ni parciales. Que Zeus engulla a Metis significa la unión del poder y la inteligencia. La «mente planificadora» *(nóos)* de Zeus se menciona repetidas veces en la épica. Tal *nóos* es siempre más fuerte que el del hombre; sus planes a menudo están «aún» ocultos[33], pero Zeus tiene su objetivo y lo alcanzará. Que los dioses son omniscientes se afirma por primera vez en la *Odisea*[34], mientras que en la *Ilíada* se muestra, en la escena de seducción en el monte Ida, un momentáneo engaño a Zeus; pero se trata sólo de un episodio; la seductora temblará ante su venganza y, a pesar de ella, Zeus aún conseguirá lo que había decidido.

La imparcialidad de su juicio encontró una imagen en Homero en la balanza de oro que Zeus sostiene en su mano[35]: cuando Aquiles y Héctor luchan, el platillo inclinado indica que Héctor se enfrenta a su muerte. Zeus siente compasión y se lamenta por el hombre pero actúa conforme a lo que está ordenado. Es aquí donde aparece el problema de la *Moîra* o *Aîsa*, el «destino»[36], como se entiende posteriormente. Para el pensamiento causal surge ahora un problema irresoluble que resulta de la oposición entre predeterminación del hado y libertad divina. Para la *Ilíada* éste no es un problema sino un conflicto que debe resolverse, de igual manera que la vida en general está marcada por los conflictos. *Moîra*, *Aîsa* no es una persona, ni un dios ni un poder, sino un hecho: la palabra significa «porción» y quiere decir que el mundo está repartido, que se trazan límites en el espacio y en el tiempo. Para el hombre, el límite más importante y más doloroso es la muerte: ésta es su «porción» limitada. No es imposible sobrepasar estas fronteras, pero las consecuencias son funestas; Zeus tendría el poder de actuar de otra manera, pero los demás dioses «no lo aprueban»[37] y por tanto no lo hace, al igual que un soberano bueno y sabio no usa

30 En Ugarit, el dios El es llamado con la expresión fija «padre de los hombres».

31 *Il.* 1, 503; 533 s.

32 Véase III 1, n. 43.

33 *Il.* 16, 688; 17, 176; Hes. fr. 204, 97-120 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, pp. 293 s.].

34 *Od.* 4, 379; 468; R. Pettazzoni, *L'omniscienza di Dio*, 1955 [trad. ingl.: *The Allknowing God*, 1956].

35 *Il.* 22, 209-213; cfr. asimismo 8, 69; 16, 658; 19, 223; también, en el duelo Memnón-Aquiles, véase III 1, n. 24; E. Wüst, *ARW* 36 (1939), pp. 162-171; G. Björk, *Eranos* 43 (1945), pp. 58-66; Nilsson interpretó de esta forma una pintura vascular tardomicénica de Chipre: véase I 3.2, n. 33; es sugestivo relacionar con ello y con Egipto las balanzas de oro de las tumbas de fosa: B. C. Dietrich, *RhM* 107 (1964), pp. 121 s.; J. G. Griffiths, *The Divine Tribunal*, 1975, pp. 15 s.

36 W. Ch. Greene, *Moira*, 1944; W. Krause, *Glotta* 25 (1936), pp. 146 s.; *WSt* 64 (1949), pp. 10-52; U. Bianchi, *Diòs Aîsa*, 1953; B. C. Dietrich, *Death, Fate, and the Gods*, 1965; *GGR*, p. 362; un plural *Moîrai* y, de ahí, personificaciones: *Il.* 24, 49 (véase III 3.2, n. 22); los nombres Cloto, Láquesis, Átropo en Hes. *Theog.* 905; Plat. *Resp.* 617c.

37 *Il.* 16, 443; 22, 181.

su poder efectivo para traspasar los límites impuestos por lo que es debido. Por tanto el «reparto» se convierte en predio de Zeus: *Diòs aîsa*.

Toda forma de soberanía entre los hombres procede de Zeus. Los reyes en Homero son «nutridos por Zeus», el cetro de los Atridas[38] proviene de Zeus; la «ciudad» y su «consejo» disfrutan de la protección especial de Zeus *Polieús* y Zeus *Boulaîos*. Cada cabeza de familia pone su «patio» y sus «posesiones» bajo la protección de Zeus *Herkeîos* y Zeus *Ktésios*; las «posesiones» se colocan en la despensa en forma de recipiente cerrado; el poder de protección también puede aparecer como una serpiente doméstica[39]; nada del «Dios Cielo» puede reconocerse aquí. Sin embargo, dondequiera que se deba conservar el orden, Zeus estará presente. En particular, toda la ley proviene de Zeus: los hombres que administran justicia reciben sus ordenanzas «de Zeus»[40]; Hesíodo entroniza a *Díke*, la «Justicia», junto a su padre Zeus. La «Justicia» es de Zeus, *Diòs díka*; pero ello no quiere decir que Zeus sea «justo», *díkaios*; sólo alguien que respete las leyes en una disputa con un igual puede ser llamado «justo»; Zeus está por encima de todas las disputas. Él da a veces el bien, a veces el mal; a menudo nadie sabe por qué; pero sólo el hecho de que un «padre» que planifica tenga el poder en sus manos hace posible la justicia entre los hombres[41]. Temis, la «Ley», es, por tanto, su primera esposa verdadera[42].

Zeus está por encima de todas las facciones. Difícilmente una ciudad puede pretender tener sólo a Zeus como su dios protector; en cambio están Atenea de la ciudadela, Apolo de la plaza del mercado o Hera o Posidón; pero Zeus es venerado en todas partes –incluso como Zeus «de la ciudad» (*Polieús*)[43]– y los templos más grandes se construyen en su honor. Este principio se cumple incluso en Atenas, donde la gigantesca construcción iniciada por Pisístrato fue completada sólo por Adriano[44]. Zeus tiene un especial interés por las relaciones que unen entre sí a los extraños: huéspedes, suplicantes y personas unidas por juramentos (Zeus *Xénios*, *Hikésios* y *Hórkios*). Atenea y Hera odian Troya porque Paris las desdeñó; Zeus decidió destruir la ciudad porque Paris había infringido las leyes de hospitalidad.

Por ello Zeus es por encima de todo el dios de todos los griegos, de los «Panhelenos». Si el Dios de la tempestad de la «Montaña» en Egina llevaba el epíteto *Hellánios*[45], ello se remontaba a relaciones con Tesalia, pero el nombre se entiende posteriormente como el del dios de los griegos por excelencia. La mayor fuerza unificadora se desplegaba en esa fiesta de Zeus que brillaba por encima de todas las demás fiestas como el oro brilla por encima de todos los demás tesoros: el sacrificio y el *agón* de Olimpia[46]. Participar en esta fiesta era ser heleno; la admisión de los macedonios y posteriormente de los romanos tuvo gran significado político. El ven-

38 *Il.* 2, 101-108.
39 Anticlides *FGrHist* 140 F 22 = Ath. 11, 473; estela de Tespias con serpiente e inscripción: Cook II, p. 1061; Harrison (2), pp. 297-300; Nilsson, *Op.* I, pp. 25-34.
40 *Il.* 1, 237s.; cfr. Minos y Zeus, *Od.* 19, 172-179, véase I 3.3, n. 10.
41 Sobre esta justicia casi amoral: H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, ²1983.
42 Hes. *Theog.* 901; Pind. fr. 30 Maehler.
43 Sobre las Bufonias véase V 2.2.
44 Gruben, pp. 220-228; cfr. asimismo el gigantesco y nunca terminado Olimpieion de Acragante, Gruben, pp. 297-301.
45 Pind. *Pean* 6, 125-126 Maehler; *Panhellénios* Paus. 2, 30, 3; Cook III, pp. 1164s.; *RE* X A (1972), col. 303.
46 Cfr. Mallwitz y Herrmann (2); véase II 7, n. 76.

cedor en la carrera del estadio, que encendía el fuego sacrificial en lo alto del antiguo altar de cenizas, era distinguido por encima de otros hombres a través de una epifanía de supremacía divina. Cuando en el año 720, según la tradición, ganó la carrera por primera vez un corredor completamente desnudo[47], ello adquirió una importancia decisiva, no simplemente en el aspecto deportivo, sino por la corporeidad de los griegos y de sus dioses. La grandeza sigue siendo corpórea.

Zeus era el único dios que podía llegar a ser un dios del universo que lo abarcara todo. Los trágicos no lo presentan en escena, a diferencia de Atenea, Apolo, Ártemis, Afrodita, Hera y Dioniso. Esquilo nombra sólo a Zeus, muy por encima de los demás dioses, con atributos de universalidad[48]: omnipotente, origen de todo y causa de todo;

> Rey de reyes, feliz en grado sumo entre felices, potencia que aventaja en perfección a toda perfección, dichoso Zeus[49].

En una de sus tragedias perdidas se decía:

> Zeus es éter, Zeus es tierra, Zeus es cielo, Zeus es todo y aquello que es aún más alto que esto[50].

En Dodona, las sacerdotisas cantaban: «Zeus era, Zeus es, Zeus será; oh gran Zeus»[51], mientras que un verso de Orfeo anunciaba: «Zeus es principio, Zeus es centro, por Zeus todo está construido»[52]. De estos presupuestos podría partir la especulación filosófica que culminó con el panteísmo de los estoicos: Zeus es el mundo como un todo y especialmente, el fuego pensante que domina todo, forma todo y mantiene todo dentro de límites.

2.2. Hera

El nombre de Hera[1], la reina de los dioses, admite diversas etimologías mutuamente excluyentes; una posibilidad es relacionarlo con *hóra*, «estación» e interpretarlo

47 Thuc. 1, 6, 5; A. W. Gomme, *Commentary* I, 1956, al pasaje; epigrama de Orsipo: Kaibel, nº 843.
48 W. Kiefner, *Der religiöse Allbegriff des Aischylos*, 1965.
49 Aesch. *Supp.* 524 s. [trad. de B. Perea].
50 Aesch. fr. 70 Radt.
51 Paus. 10, 12, 10.
52 Papiro de Derveni: *Deltion* 19 (1964), pp. 17-25; Burkert, *A&A* 14 (1968), p. 96 [trad. ingl. en A. Laks y G. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, 1997, p. 17, col. XVII, 12, verso de un himno órfico a Zeus, cfr. *ibidem*, pp. 27; 52, n. 21; 69, n. 6; 70 (texto griego y trad. esp. de A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*, 2004, 149 ss.; completo estudio del papiro: G. Betegh, *The Derveni papyrus, Cosmology, Theology and Interpretation*, 2004. Por fin ha visto la luz la *editio princeps*, Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou y K. Tsantsanoglou, *The Derveni papyrus*, 2006)]; Plat. *Leg.* 715e *OF* 14 y 31. Pind. *Pean* 6, 125-126 Maehler; *Panhellénios* Paus. 2, 30, 3; Cook III, pp. 1164 s.; *RE* X A (1972), col. 303.
1 Roscher, *RML* I (1886-1890), cols. 2075-2134; *CGS* I, pp. 179-257; Eitrem, *RE* VIII (1912), cols. 369-403; *GGR*, pp. 427-433; Simon, pp. 35-65; Kerényi (3), 1972; P. E. Slater, *The Glory of Hera, Greek Mythology and the Greek Family*, 1968, ofrece sobre todo un psicoanálisis de la estructura de la familia griega; W. Pötscher, *Hera*, 1987; A. Kossatz-Deissmann, *LIMC s.v. Hera* IV (1988), pp. 659-719; J. de la Genière (ed.), *Hera: images, espaces, cultes*, 1997.

como «madura para el matrimonio»[2]. Su culto tiene dos centros principales, el santuario entre Argos y Micenas[3], del que toma su epíteto homérico habitual, *Hére Argeíe*, y Samos; pero Hera fue venerada en todas partes como una Gran Diosa. En su imagen cultual lleva la corona alta de las diosas, el *pólos*[4], como Méter, Ártemis y otras diosas; sin embargo, hay recuerdos de anteriores representaciones anicónicas, como una columna en Argos[5] y como una «tabla» en Samos[6]. Un epíteto homérico es *boôpis*, «de ojos de vaca»[7]; su esfera especial son las vastas llanuras fértiles con rebaños de vacas pastando y los sacrificios de reses.

Hera tiene una relación única con el templo: los templos más antiguos y los más importantes están dedicados a ella. Su templo en Samos, el primero que fue erigido siguiendo la sagrada medida de los «cien pies», fue construido probablemente junto al gran altar en torno a 800[8]. En Perajora había dos templos de Hera en el siglo VIII, uno de Hera *Akraía* y otro de Hera *Limenía*[9]. En el Hereo de Argos (v. nota 3) ya entonces debía de existir una morada para la diosa, como testimonia un modelo de templo; en la segunda mitad del siglo VII fue sustituida por un gran templo períptero que ocupaba toda la terraza. Lo superó a gran distancia el templo nuevo erigido en Samos en el siglo VI, que se mantuvo como uno de los templos griegos más grandes. En Tirinte, las ruinas de la ciudadela micénica se transformaron en el templo de Hera, que contenía una imagen sedente de la diosa particularmente antigua[10]. En Olimpia, Hera recibió su templo mucho antes que Zeus; junto a la gran imagen cultual de la diosa entronizada estaba Zeus en forma de estatua de guerrero[11]. El templo y el santuario de Hera *Lakinía* cerca de Crotona en el sur de Italia fueron muy renombrados[12]. Fue sorprendente el descubrimiento de que también en Posidonia/Paestum dos de los famosos y bien conservados templos estaban dedicados a Hera, la «Basílica» del siglo VI[13] y el llamado templo de Posidón del siglo V; no muy lejos, junto al estuario del río Sele, se encontraba otro templo de

2 W. Pötscher, *RhM* 104 (1961), pp. 302-355; *RhM* 108 (1965), pp. 317-320. Por su parte, *GdH* I, p. 237 y *GGR*, p. 350 proponen el significado «Señora» como femenino de *Heros* «señor». «Novilla»: A. J. van Windekens, *Glotta* 36 (1958), pp. 309-311. Micénico *E-ra*, véase I 3.6, nn. 6 y 10.

3 Ch. Waldstein, *The Argive Heraeum*, 1902-1905; P. Amandry, *Hesperia* 21 (1952), pp. 222-274; Bergquist, pp. 19-22; Gruben, pp. 99-102; H. Lauter, *AM* 88 (1973), pp. 173-187; J. C. Wright, *JHS* 102 (1982), pp. 186-199. Véase I 1, n. 38; II 5, n. 34.

4 V. K. Müller, *Der Polos, die griechische Götterkrone*, 1915. Cfr. sobre todo la estatua de madera procedente de Samos, Simon, p. 55, fig. 49.

5 *Phoronis* fr. 4 Bernabé² = fr. 3 Davies = Clem. Al. *Strom*. I, 164, 2.

6 Véase II 5, n. 65.

7 Véase II 1, tras n. 88. U. Pestalozza, *Athenaeum* 17 (1939), pp. 105-137 y *Religione mediterranea*, 1951, pp. 151 ss.

8 Véase II 5, n. 64.

9 H. Payne, *Perachora* I, 1940; J. Dunbabin, *Perachora* II, 1962; es problemática la relación entre los dos templos: J. Dunbabin, *JHS* 68 (1948), pp. 59-69; J. Salmon, *BSA* 67 (1972), pp. 159-204.

10 Véase II 5, n. 78; I 4, n. 38.

11 Paus. 5, 17, 1; Gruben, pp. 48-51.

12 Liv. 24, 3, 4s.; *RE* VIII (1912), col. 381; Simon, pp. 45 s.

13 *Archeologia Classica* 4 (1952), pp. 145-152; *Arch. Reports* (1955), p. 54; P. Sestieri, «Iconographie et culte d'Hera à Paestum», *Revues des arts* (1955), pp. 149-158; Gruben, pp. 233-244; 248-255; *EAA* V (1963), p. 833; Kerényi (3), pp. 133-142.

Hera del siglo VI[14]. Muy a menudo los santuarios de Hera están situados fuera de las ciudades: en la Argólide, en Samos, cerca de Crotona y también junto al río Sele.

En comparación con la alta estima de su culto, Hera parece sufrir una cierta pérdida de estatus en Homero y se convierte casi en una figura cómica. Como legítima esposa de Zeus es más un modelo de los celos y de los conflictos maritales que de afecto conyugal. El trasfondo de este hecho es que Hera no se somete voluntariamente ni siquiera al más fuerte de los dioses, sino que permanece como compañera con derechos propios. El hecho de que sea hermana natural de Zeus, la «hija mayor del gran Crono»[15] infringe el tabú del incesto pero al mismo tiempo subraya su igualdad única de nacimiento. «Duermes en los brazos del gran Zeus»[16]; éste es el origen de su autoridad, pero, al mismo tiempo, a Zeus se le llama con un epíteto fijo «el esposo ruidosamente tronante de Hera». Zeus ha tenido relaciones con muchas mujeres, pero sólo Hera se sienta en el trono de oro[17] y sostiene el cetro; ella le ofreció a Paris el poder real.

La consumación de su matrimonio que describe la famosa escena de la *Ilíada* es un «engaño a Zeus» y, por ello, representa el triunfo de la diosa. Gracias al cinturón bordado que le presta Afrodita, consigue que el padre de los dioses y los hombres olvide su vigilancia de la Guerra de Troya: «cuando la vio, el deseo envolvió su fuerte mente»[18], la toma entre sus brazos, la tierra hace brotar hierba y flores y una nube de oro desciende cubriéndolo todo; así se abrazan en la cima del monte Ida en el recinto sagrado[18a]. La imagen de la nube tormentosa sobre la cima del monte, la epifanía del dios de la tempestad, está presente en toda la descripción; pero Hera no es la tierra muda, sino una personalidad fuerte y obstinada.

La imagen descrita en la *Ilíada* del matrimonio consumado celestialmente ejerció una fuerte influencia; de hecho, se honra a Hera recordando esta escena. Un relieve de terracota del siglo VII del *Heraîon* de Samos muestra un hombre, enmarcado por arbustos, que toma de la mano a una mujer desnuda y le acaricia la barbilla[19]. Una escultura de madera un poco posterior del mismo santuario representa a Zeus de pie junto a Hera rodeando sus hombros con un brazo y agarrándole imperiosamente el pecho con el otro[20]. La escena se vuelve a representar de forma sublimada en el siglo V en una metopa de Selinunte y también en el friso del Partenón: Zeus, sentado, está absorto ante la visión de la mujer que se vuelve hacia él, mientras se desvela[21].

Los mitos locales hablan de la unión divina también en otros lugares: en Eubea o cerca de Cnoso[22], donde se imitaba su matrimonio en la fiesta sacrificial anual[23], o en la bendita y distante isla Occidental donde maduran las manzanas de las Hespérides[24].

14 P. Zancani Montuoro y U. Zonotti Bianco, *Heraion alla foce del Sele*, I/II, 1951-1954; *EAA* VII (1966), p. 157.
15 *Il.* 4, 59s.; hermana y esposa *Il.* 16, 432; 18, 356; en Hes. *Theog.* 454 Hera es la hija menor de Crono, como Zeus es el hijo menor.
16 *Il.* 14, 213.
17 Sobre *chrysóthronos*: E. Risch, *Studii Clasice* 14 (1972), pp. 17-25.
18 *Il.* 14, 153-353, el verso citado es el 294; véase II 7, n. 90; III 2.1, n. 8.
18a Altar y *témenos* en el Gargaron (*Il.* 8, 48, cfr. 14, 352; 15, 152); sobre la función de la nube dorada cfr. G. Arrigoni, *QUCC* 15 (1983), pp. 41-48.
19 *AM* 58 (1933), p. 123, fig. 69; *AM* 68 (1953), p. 80 y Anexo, p. 41; Walter, p. 158, fig. 140.
20 *AM* 68 (1953), Anexo, pp. 13-15; Schefold, lám. 39; Simon, p. 50.
21 Simon, pp. 52 s., figs. 44-45.
22 Monte Oque: Steph. Byz., *s.v. Kárystos*; Elimnio: Soph. fr. 437 Radt; cfr. Plu. fr. 157, 3.
23 Diod. Sic. 5, 72, 4; véase II 7, n. 95.
24 Eur. *Hippol.* 748; Eratosth. *Catast.* 3.

Como arquetipo del matrimonio consumado, «la antigua ley del lecho matrimonial»[25], Hera es en todas partes la diosa de las bodas y del matrimonio, mientras que la seducción y el placer carnal son responsabilidad de Afrodita. En el mes de las bodas, *Gamelíon*, se hacen sacrificios a Hera junto a «su» Zeus, Zeus *Heraîos*[26]. Es invocada como «la que prepara las bodas» *(gamostólos)*, como «la que une» *(zygía)* y sobre todo como «la que consuma» *(teleía)*, ya que el matrimonio es, de modo particular, el objetivo y la consumación *(télos)*, de la vida humana. Delante de su templo en Lesbos tienen lugar concursos de belleza[27]. Safo reza a Hera para estar cerca de ella[28].

En Olimpia las mujeres celebran su fiesta en honor de Hera cada cuatro años[29]. Dieciséis mujeres elegidas, dos de cada comunidad, presiden la fiesta. Obsequian a Hera con un peplo recién tejido. Algunas vírgenes hacen carreras en el estadio vestidas con un quitón corto con el hombro derecho desnudo. El premio es un ramo de olivo y una porción de la vaca sacrificada en honor de Hera. El mito cuenta que Hipodamia instituyó la fiesta en honor de Hera en agradecimiento por su matrimonio con Pélope. Por tanto, un coro canta y danza para Hipodamia, pero hay otro que lo hace para Fiscoa, la amante de Dioniso, al que invocan las mujeres para que aparezca en forma de toro. Cuando las mujeres se reúnen bajo la protección de Hera para formar su propia organización, está sin embargo presente al mismo tiempo una contrafigura de la sociedad de hombres en la gran fiesta olímpica: el adversario de Hera, Dioniso; la antítesis se intensifica.

Un rasgo que extrañamente falta en la descripción de Hera es la maternidad. Es cierto que Alceo la llama «procreación de todo» *(pánton genéthla)*[30], pero ninguno es su hijo especialmente amado. El único dios importante nacido de la unión legítima con el padre de los dioses es Ares; y Zeus se dirige a él como «el más odioso de sus hijos»[31]. Después se mencionan otras figuras menores, como Hebe, «la flor de la juventud», que escancia vino a los dioses, o Ilitia, una diosa venerada desde época antigua pero con una limitada esfera de influencia[32]. Nunca se invoca a Hera como «madre» y nunca se la representa como madre con un niño. A lo sumo presenta su pecho a Heracles, al que antes odiaba[33], en un gesto de reconciliación. Su condición de mujer se limita a la relación con su marido: la consumación del amor y el antes y el después: boda y separación. En Estínfalo, Hera tiene tres templos, uno como «niña» *(paîs)*, otro como «consumada» *(teleía)* y un tercero como «separada» *(chéra)*[34].

25 *Od.* 23, 296.

26 *AF*, pp. 177s.; los recién casados deben ofrecerle sacrificios nupciales, *gámelon* (inscripción de los Labíadas [v. II 6, n. 21] A 25); pero no todas las bodas se celebran en el mismo mes, *contra* Kerényi (3), pp. 87s.; Zeus *Heraîos LSCG* I A 21; pero existe también un Zeus *Aphrodísios* en Paros y un Zeus *Damátrios* en Rodas: *RE* X A (1972), col. 284, 51; col. 296, 59.

27 Véase II 7, n. 71.

28 Sappho fr. 17 Voigt [trad. esp. de F. R. Adrados, *Lírica Griega Arcaica*, 1980, p. 358].

29 Paus. 5, 16. Sobre el canto de Dioniso en Élide, *PMG* 871, véase II 1, n. 89; IV 4, n. 24.

30 O más bien «de todos los Eolios», Alceo fr. 126, 6-7 Voigt; véase I 3.6, n. 10.

31 *Il.* 5, 890.

32 Véase I 3.3, nn. 13-14; III 3.1, n. 10.

33 A menudo en representaciones iconográficas (cfr. *LIMC*, *Hera*, nº 454, p. 713), en su mayoría etruscas: Cook III, pp. 89-94; M. Renard, *Hommages Bayet*, 1964, pp. 611-618; siguiendo un modelo oriental: W. Orthmann, *Istanbuler Mitteilungen* 19-20 (1969-1970), pp. 137-143.

34 Paus. 8, 22, 2.

La mitología describe el antes: cómo Hera y Zeus se unieron por primera vez, «ocultos para sus queridos padres», como dice la *Ilíada*, y la charla de las mujeres tiene aún más que decir sobre ello[35]. Más original es el relato que narra cómo Zeus se convirtió en cuco en el monte Tórnax, cerca de Hermíone, para volar hasta el regazo de Hera. En el *Heraîon* argivo, la imagen de oro y marfil de Policleto llevaba un cetro sobre el que se posaba su cuco[36]. Como prerrequisito para contraer matrimonio, también la virginidad le pertenece a Hera. Se supone por tanto que la isla de Samos se habría llamado *Partheníe*, «la virginal», mientras que el río Imbraso junto al santuario se llamaría *Parthénios* porque fue allí donde Hera celebró su boda[37]. También en Hermíone se veneraba a Hera *Parthénos*[38]. Hera –sin duda su estatua– era bañada cada año en las aguas del río Cánato junto a Nauplio y así, se decía, recobraba su virginidad[39]; así podía ser llevada de nuevo a Zeus.

Pero el matrimonio de Hera se define también por otro límite, el después, la discordia y la separación. En la *Ilíada*, Hera es la esposa pendenciera y celosa que, para gran irritación de su marido, conoce sus pequeños secretos, de tal manera que él sólo puede mantener su autoridad amenazándola con la violencia[40]. Al despertar del «engaño», Zeus recuerda a su mujer cómo una vez la colgó entre el cielo y la tierra con un yunque atado de cada pie y la azotó con un látigo –un castigo brutal en un marco cósmico que se convirtió en uno de los temas favoritos para la interpretación alegórica[41]–. La contrapartida es que Hera es peligrosa, maliciosa e implacable en su ira: el hecho de que ella sea la «mejor» de las diosas debe confirmarse por su capacidad de causar mal a sus enemigos[42]. Si no es una madre, es algo mucho más terrible, una madrastra. Persigue a Dioniso incluso antes de que nazca, logrando que Sémele quede reducida a cenizas por el rayo de Zeus[43] y que Ino, la nodriza de Dioniso, se tire al mar con su propio hijo. Las hijas del rey Preto que se burlaron de la imagen de Hera en Tirinte son condenadas a mugir por todo el Peloponeso como vacas enloquecidas; de forma similar, hace que su sacerdotisa en Argos, Ío, en la que Zeus había puesto sus ojos, sea llevada por el mundo enloquecida y transformada en vaca[44]. En particular son muchas y muy variadas sus intrigas contra Heracles: lo pone al servicio del rey Euristeo de Micenas, alimenta al león de Nemea y a la hidra de Lerna contra él y finalmente hace que, en un ataque de locura, mate a su mujer y a sus hijos en Tebas[45]. La autodestrucción de la familia en la locura es la inversión del matrimonio, de la «antigua ley del lecho matrimonial». El anárquico carácter

35 *Il.* 14, 296; Callim. fr. 75, 4 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 75, p. 168]; Theocr. 15, 64; en relación a ritos prenupciales en Naxos y Paros, Callim. fr. 75 y Schol. T *Il.* 14, 296 Erbse.

36 Paus. 2, 36, 1s.; 2, 17, 4; Schol. Theocr. 15, 64.

37 Callim. fr. 599 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 599, p. 306].

38 Steph. Byz. *s.v. Hermión.*

39 Paus. 2, 38, 2.

40 *Il.* 1, 536-569.

41 *Il.* 15, 18-24; Heraclit. *Alleg.* 40.

42 *Il.* 18, 364-367.

43 Aesch. fr. 168, 168ab, 451f, 451e, p. 335 Radt, cfr. Plat. *Resp.* 381d. Hera parece ser madrastra ya en época micénica, véase I 3.6, n. 10.

44 *HN*, pp. 219-221; 189-194; 185-189.

45 *Il.* 19, 96-133, cfr. 14, 249-261; 15, 25-30; Eurípides, *Heracles*; león de Nemea e Hidra: Hes. *Theog.* 328; 314.

destructivo de Hera se dirige incluso contra Zeus: ella misma genera y da a luz a Tifón, el monstruo que se suponía que iba a destronar a Zeus[46]. Hefesto, el deforme dios herrero, fue también generado por Hera sin padre; después lo tiró furiosa desde el Olimpo al mar[47], pero él se vengó obsequiando a su madre con un trono que la atrapaba con un sofisticado mecanismo automático, hasta que Dioniso llevó a Hefesto de vuelta al Olimpo y consiguió la reconciliación[48].

Allí donde conocemos detalles sobre las fiestas de Hera, descubrimos que nunca se trata simplemente de una alegre fiesta nupcial, sino de una profunda crisis en la que el orden establecido se rompe y la propia diosa amenaza con desaparecer. A decir verdad, en el *Heraîon* argivo, la crisis, aparte de vagas alusiones[49], está presente sólo en la mitología, en la muerte de Argos a manos de Hermes *Argeiphóntes* y en la fuga de Ío en forma de vaca. En la fiesta de Año Nuevo de las *Heraîa*, en la procesión de la sacerdotisa de Hera hacia el santuario en un carro tirado por bueyes y en la procesión de los muchachos «portadores de escudos», se reestablece el orden[50]. En Samos, la leyenda cultual cuenta cómo unos piratas trataron de robar la imagen sagrada por la noche y cómo sus planes fracasaron milagrosamente. Abandonaron la imagen en la playa y dispusieron ofrendas de comida ante ella; los habitantes originarios de Samos, los «carios», fueron a buscar la imagen y, cuando la encontraron, la envolvieron en ramas de sauce y la ataron a un sauce para que no pudiera huir de nuevo; finalmente la sacerdotisa purificó la imagen y la devolvió al templo[51]. El propio rito festivo no puede inferirse con exactitud a partir de estos detalles. Sin embargo, se dice que los «carios», a modo de expiación por haber atado la imagen, llevan ahora coronas de hojas de sauce, mientras que los verdaderos «adoradores de la diosa», incluyendo sin duda a la sacerdotisa, llevan coronas de laurel; y así, el banquete festivo tenía lugar en el santuario sobre un lecho de sauce, con coronas de sauce, sin duda en presencia de la imagen cultual; se ha descubierto un pedestal, obviamente para la estatua, entre el templo y el altar y también se ha identificado el sauce justo al lado del gran altar[52]. A esta especie particular de sauce, el sauzgatillo (*lýgos*), se le atribuyen generalmente efectos antiafrodisiacos (su nombre latino es *agnus castus*, «cordero casto»)[53]. La interpretación de la fiesta como purificación, baño nupcial y boda no es de mucha ayuda en este caso[54].

46 *Hymn. Apoll.* 305-354; Stesich. fr. 239 Davies (*Poetarum Melicorum Fragmenta*); según Euforión fr. 99 Powel (= fr. 103 van Groningen), es también madre de Prometeo de Eurimedonte, el gigante.

47 Hes. *Theog.* 927s.; fr. dub. 343 Merkelbach-West; *Il.* 18, 395-399; *Hymn. Apoll.* 316-320.

48 Alcae fr. 349 Voigt; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften* V 2, 1937, pp. 5-14; pinturas vasculares: F. Brommer, *JdI* 52 (1937), pp. 198-219; A. Seeberg, *JHS* 85 (1965), pp. 102-109.

49 Un «mito secreto» que explica la granada en la mano de Hera (Paus. 2, 17, 4) y «sacrificios secretos» (Paus. 2, 17, 1).

50 *HN*, pp. 185-189.

51 Menodot. *FGrHist* 541 F 1 = Ath. 14, 672a-673b, con otras indicaciones en 673bd, asimismo Anacr. *PMG* 352 (= 19 Gentili) [trad. esp. de F. R. Adrados, *Lírica Griega Arcaica*, 1980, p. 405]. *GF*, pp. 46-49; *GGR*, pp. 429s.; cfr. II 5, n. 90

52 Bergquist, pp. 43-47; véase II 5, n. 19; I 4, n. 56.

53 Fehrle, pp. 139-148. De acuerdo con ello, las coronas de mirto estaban prohibidas en presencia de la Hera de Samos, Nicandr. *Alex.* 619s.; Schol. Aristoph. *Ran.* 330 Dübner.

54 Varrón habló de las bodas de Hera en Samos: en Lact. *Div. inst.* 1, 17, 8; Aug. *De civ. Dei* 6, 7. E. Buschor, «Heraion von Samos», *AM* 55 (1930), pp. 1-9, deduce de ello una fiesta con *hieròs gámos* y, en otro sentido, G. Kipp, «Zum Hera-Kult auf Samos», *Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 18 (1974), pp. 157-209. Enigmática es la representación, en una imagen votiva, de una *fellatio* de Hera a Zeus, sobre la cual trató por extenso Crisipo, *SVF* II n[os] 1071-1074.

La pérdida nocturna y el descubrimiento a la luz del día, la violencia contra la imagen cultual y la expiación, los hombres con las coronas de castidad de los «carios» celebrando el banquete sacrificial sobre un lecho primitivo en el santuario situado muy lejos fuera de la ciudad: se trata de un período de orden invertido, que establece el *thesmós*, el orden de la vida normal, de una forma mucho más segura, cuando la diosa regresa, purificada, a su antigua morada.

En Beocia, un grupo de ciudades liderado por Platea celebra la fiesta de los «Grandes *Daídala*» cada sesenta años[55]. Los *Daídala* son figuras de madera hechas con troncos de árboles, probablemente talladas sólo de forma tosca. En la fiesta, una de estas figuras se adorna como una novia, se coloca en un carro tirado por bueyes con una «acompañante de la novia» y se lleva con toda la pompa de un cortejo nupcial desde el río Asopo hasta la cima del monte Citerón. Allí se erige una construcción de madera como altar, se sacrifican animales, un toro para Zeus y una vaca para Hera, y, finalmente, todo –carne, altar y *Daídala*– se quema a la vez en una hoguera que puede verse desde muy lejos. Esta fiesta del fuego, quizá de tipo minoico[56], es «homerizada» a través de un mito etiológico: Hera ha discutido con Zeus y se retira a Eubea; acto seguido Zeus hace vestir de novia una muñeca y anuncia que va a casarse con Platea, hija de Asopo. Cuando se entera de ello, Hera se dirige allí rápidamente junto a las mujeres de Platea, rompe el vestido de su nueva rival y se echa a reír; pero su rival aún debe ser destruida; de ahí la fiesta del fuego.

En su templo de Platea, Hera tiene dos estatuas y dos epítetos, «la que es llevada como esposa» *(nympheuoméne)* y la «consumada» *(teleía)*[57]; a través de crisis y rupturas, la «realización» de su matrimonio se renueva una y otra vez. Al mismo tiempo, Platea es el nombre indoeuropeo de la Diosa Tierra y, por tanto, de la antigua esposa del Padre Cielo[58]; aquí, por consiguiente, detrás de la narrativa mítica se oculta una superposición histórica. Ello sin embargo, se convierte en la expresión de la naturaleza contradictoria de Hera, que al mismo tiempo desea y no desea a su marido, por lo que ambos alcanzan al final su objetivo y la espeluznante fiesta de destrucción sirve para mantener el buen humor de los Olímpicos.

2.3. Posidón

El nombre de Posidón[1], claramente compuesto (micénico *Poseidaon*, dórico *Poteidán*, entre otras variantes) parece invitar al desciframiento lingüístico; el primer elemento del nombre es obviamente el vocativo *potei-*, «Señor», pero el segundo elemento, *da-*, está abierto a múltiples interpretaciones[2]; que signifique «tierra» y

55 Paus. 9, 3, 3-8; Plut. fr. 157-158; *GF*, pp. 50-56; *GGR*, p. 431; Kerényi (3), pp. 114 s.; *S&H*, pp. 132-134; véase II 7, n. 93; II 1, n. 73.

56 Véase I 3.3, n. 30; II 1, n. 73.

57 Paus. 9, 2, 7.

58 Véase I 2, n. 10. Cfr. R. Renehan, «Hera as Earth-Goddess», *RhM* 117 (1974), pp. 193-201.

1 E. H. Meyer y H. Bulle, *RML* III (1902-1909), cols. 2788-2898; *CGS* IV, pp. 1-97; E. Wüst, *RE* XXII 1 (1953), cols. 446-557; *GGR*, pp. 444-452; F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, 1950; Kerényi (3), pp. 53-75; E. Simon, *LIMC s.v. Poseidon* VII (1994), pp. 446-479.

2 «Esposo de la Tierra»: P. Kretschmer, *Glotta* 1 (1909), pp. 27 s.; *GdH* I, p. 212; Kerényi (3), p. 56; «Conocedor del camino (del mar)»: A. Heubeck, *IF* 64 (1959), pp. 225-240; «señor del agua»: C. Scott Littleton, «Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of waters' God», *JIES* 1

que, por tanto, Posidón sea «Esposo de la Tierra» es casi imposible de demostrar. Lo que sí es cierto es que Posidón es un dios antiguo e importante. Las tablillas en lineal B lo muestran como el dios principal de Pilo; la *Telemaquia* ha conservado un recuerdo de ello cuando presenta a Néstor de Pilo durante el gran sacrificio a Posidón a la orilla del mar[3]. Detrás de ello se encuentra la tradición según la cual los jónicos de Asia Menor proceden de la Pilo de Néstor; su santuario central, situado en un lugar solitario sobre el monte Micale está dedicado a Posidón[4]. La *Ilíada* ya alude a la fiesta sacrificial allí donde los jóvenes arrastran al toro bramante con el que se deleita Posidón. El mito genealógico subraya la conexión de Posidón con Pilo cuando lo hace padre de Pelias y Neleo, el primero, rey de Yolco en Tesalia, el segundo, rey de Pilo[5].

Hay también otros casos en los que Posidón es el antecesor tribal y el origen del poder unificador. Su santuario en la isla de Calauria es el centro de una antigua anfictionía[6]. Eolo y Beoto, los antecesores epónimos de los eolios y los beocios, son sus hijos[7]. Algunos nombres de ciudades como Potidea en la península Calcídica o Posidonia/Paestum en el sur de Italia testimonian la amplia difusión del culto del dios. En Trezén, donde es venerado como «rey» *(Basileús)*[8], fue padre de Teseo, quien se convirtió posteriormente en el gran rey de Atenas donde estableció el orden y la unidad[9]. Las conexiones de Posidón con Atenas son en efecto complejas: el primer rey de la ciudad es Erecteo; éste, en el culto, se identifica con Posidón, el mismo altar sirve para ambos, pero el templo y el *témenos* siguen llamándose Erecteion. Obviamente el nombre común griego «homérico» del dios ha sustituido parcialmente al de la figura local ancestral[10]. La mitología lo explicaba diciendo que, durante la guerra entre Eleusis y Atenas, Posidón, como padre de Eumolpo de Eleusis, había clavado al rey Erecteo en la tierra y así había proporcionado a su víctima eterno honor y culto.

En la épica Posidón se define como dios del mar. En el contexto del episodio del «engaño» de Zeus, el poeta de la *Ilíada* hace que el propio Posidón explique: Crono tenía tres hijos, Zeus, Posidón y Hades, y cuando el mundo fue dividido, a Zeus le correspondió el cielo, a Posidón el mar y a Hades el mundo subterráneo, mientras que la tierra y el monte Olimpo eran propiedad común de los tres[11]. En principio los hermanos disfrutaron del mismo honor; sin embargo Posidón debe en este caso

---

(1973), pp. 423-440; cfr. F. Gschnitzer, *Serta philologica Aenipontana*, 1962, pp. 13-18; C. J. Ruijgh, *REG* 80 (1967), pp. 6-16; E. P. Hamp, *Minos* 9 (1968), pp. 198-204; Risch, p. 57, n. 1; véase III 2.9, n. 2 sobre Deméter.

3 Véase I 3.6, n. 12.

4 Hdt. 1, 148; Diod. Sic. 15, 49; cfr. *Il.* 20, 404; G. Kleiner y P. Hommel, *Panionion und Melie*, 1967; para la tradición sobre los jonios: R. Hampe, *Nestor*, en *Vermächtnis der antiken Kunst*, 1950, pp. 11-70; T. B. L. Webster, *Von Mykene bis Homer*, 1960, pp. 185-212; M. B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie*, 1958.

5 *Od.* 11, 235-257.

6 Strab. 8, 374; Paus. 2, 33; G. Wölter, *Troizen und Kalaureia*, 1941; Th. Kelley, «The Calaurian Amphictiony», *AJA* 70 (1966), pp. 113-121; Bergquist, p. 35; Snodgrass, p. 402.

7 Hyg. *Fab.* 186, siguiendo a Eurípides.

8 Paus. 2, 30, 6; *wánax* en Corinto *IG* IV 210.

9 Paus. 2, 33, 1; H. Herter, *RE* Suppl. XIII (1973), col. 1053.

10 *HN*, pp. 175-177.

11 *Il.* 15, 186-193.

inclinarse ante el dios del cielo, que aquí es considerado el hermano mayor, mientras que en Hesíodo es el más joven[12].

Una descripción pintoresca del dios del mar se da en el libro XIII de la *Ilíada*: con tres grandes pasos «divinos» que hacen temblar las montañas, Posidón llega del Olimpo, a su brillante casa de oro en las profundidades del mar cerca de Egas en Tracia, junto al mar «Egeo»; allí enjaeza sus caballos, monta en su carro de oro y conduce a través de las olas sin que el eje del carro se moje. El mar se abre alegremente a su paso y los animales marinos, los monstruos de las profundidades, se deslizan y juegan en el agua debajo de él: conocen a su señor[13]. La otra escena que dio forma a la tradición se encuentra en la *Odisea*: desde lo alto de los montes Sólimos, Posidón ve a Odiseo en su balsa: rabioso agarra su tridente, recoge el mar, levanta vientos, cubre el mar y la tierra de nubes y finalmente concita una ola gigantesca para romper la balsa en pedazos; después regresa de mal humor a su casa cerca de Egas[14].

Como dios del mar, Posidón goza a partir de entonces de una natural popularidad entre los griegos, junto a su mujer Anfitrite, cuyo nombre está obviamente relacionado con el del monstruo marino Tritón[15], pero no se puede aclarar mucho más. Su santuario en el Istmo, donde tienen lugar los Juegos Ístmicos panhelénicos, debe considerarse también en el contexto de la posición dominante de Corinto sobre el mar, aunque aparecen estructuras más complicadas en el correspondiente culto, misterioso y nocturno, en torno a la muerte del muchacho Palemón[16]. Todas las naves que se dirigían a Atenas eran saludadas desde lejos por el brillante y blanco templo de Posidón en cabo Sunion. En particular, Posidón es señor y protector de los pescadores. Los pintores, por tanto, lo representan con un pez, a menudo con un delfín, en la mano. La forma más violenta de pescar es la caza del atún, que también emplea el tridente-arpón[17], llevado por Posidón como su atributo distintivo desde la época de Homero. Las primicias de la pesca del atún se llevan como ofrendas al santuario de Posidón para el banquete festivo[18]. Marineros y pescadores deben tener siempre en cuenta el peligroso poder del dios del mar, la tempestad devastadora. Pero la tempestad puede también llegar a ser la epifanía del dios; en el año 480, cuando se levantó una tempestad del Norte y dañó gravemente la flota persa en Tesalia, los griegos hicieron votos a Posidón, vertieron al mar ofrendas de bebida para él y a partir de entonces veneraron en un nuevo culto a Posidón «Salvador» *(Sotér)*[19]. Es tentador suponer que la gran estatua de bronce encontrada en el mar junto al cabo Artemision es en efecto el *ágalma* de Posidón, erigido como ofrenda de agradecimiento después de la batalla naval de ese año[20].

12 *Il.* 15, 182, Hes. *Theog.* 456 s.
13 *Il.* 13, 17-31.
14 *Od.* 5, 282-381.
15 H. Herter, *RE* VII A (1939), cols. 245-304.
16 Sobre el santuario: Gruben, pp. 97s.; sobre el rito: *HN*, pp. 219-221.
17 H. Bulle, *RML* III (1902-1909), col. 2855; *GGR*, p. 446; Simon, p. 82; *contra* Cook II, pp. 786-798, cfr. Aesch. *Sept.* 131, *Paroem. Gr.* I 255, II 459 *thynnízein*.
18 Antígono de Caristo en Ath. 297e = fr. 56 A Dorandi; *HN*, p. 231.
19 Hdt. 7, 192.
20 Ch. Karusos, *Deltion* 13 (1930-1931), pp. 41-104; Simon, pp. 86-90; H. Schwabl, *RE s.v. Zeus*, Suppl. XV (1978), col. 1429, mientras R. Wünsche, *JdI* 94 (1979), pp. 77-111, rompe una lanza en favor de Zeus. La discusión continúa: cfr. E. Simon, *LIMC Poseidon*, n° 28, p. 452 (foto).

Al mismo tiempo, sin embargo, Posidón, como indican sus epítetos homéricos, está estrechamente relacionado con la tierra: él es «el que agita la tierra»[21], el dios del terremoto. La mitología cuenta cómo Posidón destroza rocas con su tridente y las tira al mar: así arroja a las profundidades a Áyax locrio, que intentó desafiar a los dioses con la roca en la que se había refugiado[22] y lanza la isla de Nisiro contra el gigante Polibotes[23]. En Tesalia se decía que su tridente había excavado el valle del Tempe entre Olimpia y el Osa y, así, pudo fluir el lago que cubría Tesalia[24]. Catástrofes naturales reales se atribuían también a Posidón, como el terremoto de Esparta en 464[25]. Cuando las dos ciudades de Hélice y Bura se hundieron en el golfo de Corinto a consecuencia de un terremoto en 373, se difundió inmediatamente la historia de que estas dos ciudades habían sido culpables de un sacrilegio en el altar de Posidón[26]. Cuando se produce un terremoto, todos empiezan a entonar el «peán de Posidón»[27] y a invocarle con votos como dios de la «firmeza» (*Aspháleios*).

Hay grandes sacrificios de toros para Posidón y, por este motivo, puede llamársele incluso «Toro-Posidón» (*Taúreos*)[28]; pero es con el caballo con el que tiene un vínculo más especial. Los griegos decían sencillamente que se debía honrar a Posidón por dos motivos, como domador de caballos y como salvador de naves[29]. El culto de Posidón *Híppios* está muy difundido. Tiene caballos en su santuario[30], se le representa como un jinete y es honrado con carreras de carros; particularmente curiosa es la costumbre de Onquesto, donde se representa como un sacrificio el destrozo de un carro: un tiro de caballos sin auriga se deja correr a rienda suelta con un carro[31]. Mitos remotos no censurados hacen a Posidón el padre directo del caballo. En el culto de Posidón «Roca», Posidón *Petraîos*, en Tesalia, y también en Colono Hipio[32] en Atenas, se dice que Posidón vertió su semen sobre una roca, de la que surgió el primer caballo. Otras versiones cuentan cómo copuló con una horrible criatura femenina que se convirtió en madre del caballo. Cuando Perseo decapitó a la Gorgona Medusa, que había yacido con Posidón, salieron de su cuerpo un caballo y un guerrero, Pégaso y Crisaor[33]. La «colérica» diosa *Erinýs*, con la que había copulado Posidón junto a la fuente Tilfusa en Beocia, dio a luz a Arión, el fabuloso caballo que llevó y salvó a Adrastro de Sición durante la aventura de los *Siete*

21 El epíteto frecuente *gaiéochos*, si podemos fiarnos de *gaiáwochos* de *IG* V 1, 213, no tiene que ver con *echein* «tener» ni tampoco con *ocheúein* «copular», sino con la raíz **wegh-* «ir en un vehículo», *GGR*, p. 448; «sacudir» es la hipótesis de Chantraine, p. 219.

22 *Od.* 4, 505-510.

23 Apollod. 1, 38; Cook III, pp. 14-18.

24 Hdt. 7, 129, 4; Schol. Pind. *Pyth.* 4, 246a.

25 Thuc. 1, 128, 1.

26 Diod. Sic. 15, 49; Paus. 7, 24s.; Heraclides fr. 46 Wehrli.

27 Xen. *Hell.* 4, 7, 4.

28 Hes. *Scut.* 104; *taûroi* como asistentes del sacrificio a Posidón: Ath. 425a, Hesych. *s.v. taûros*; véase V 3.3., n. 33.

29 Hom. *Hymn.* 22, 4s.; Paus. 7, 21, 9.

30 Paus. 8, 14, 5; 7s. (Feneo).

31 *Hymn. Apoll.* 230-238 (la interpretación de A. Schachter, *BICS* 23 [1976], pp. 102-114, es difícil de aceptar). Posidón y el hipódromo en Esparta: Xen. *Hell.* 6, 5, 30; Paus. 3, 20, 2.

32 Schol. Pind. *Pyth.* 4, 246; Schol. Ap. Rh. 3, 1244 (Tesalia). Schol. Lyc. 766, cfr. Soph. *O. C.* 1595; O. Gruppe, *ARW* 15 (1912), p. 373.

33 Sobre el famoso frontón con la Gorgona del templo de Ártemis en Corcira: Lullies-Hirmer, lám. 17s.; Medusa como centauresa en un ánfora beocia con relieves: Schefold, lám. 15b.

contra Tebas[34]. El mismo mito reaparece en Arcadia, en Telpusa y en Figalia[35]. Aquí la esposa de Posidón es Deméter, a la que se da el epíteto *Erinýs* a causa de su ira; ella se transformó en yegua para escapar de Posidón, pero él se convirtió en garañón y la montó. Acto seguido, Deméter dio a luz a Arión y una hija misteriosa. La hipótesis de que el culto de Posidón Caballo esté relacionado con la introducción del caballo y del carro de guerra en Grecia procedente de Anatolia en torno a 1600[36] resulta muy atractiva; para los griegos, sin embargo, las técnicas de doma de caballos y de construcción de carros pertenecen a la esfera de competencia de Atenea.

Según la interpretación de Posidón como «Esposo de la Tierra» (v. nota 2), se relaciona a Posidón con el caballo como criatura «ctónica» y se relega a un segundo plano su vínculo con el mar[37]. Ello requiere ser delimitado y precisado. Posidón tiene tan poco que ver con las plantas que brotan de la tierra como con los muertos y la «furiosa» madre del caballo no puede equipararse con la tierra. Por otro lado, incluso el nacimiento del caballo se asocia con el agua: hay una «Fuente del Caballo» *(Híppou Kréne)* que brotó bajo el casco del primer caballo[38]; el caballo nace cuando las profundidades se abren. A la inversa, los caballos deben hundirse: en la fuente de agua dulce que surge del mar, el «Remolino» en Argos, se sumergen caballos en honor de Posidón[39]. Ello se relaciona con la tradición muy antigua y difundida de los sacrificios «por ahogamiento», en los que los sacrificios de caballos son frecuentes[40]. Sacrificios por ahogamiento en honor de Posidón se documentan en otros lugares[41]. Un hundimiento en las profundidades de modo que sólo queda un pedacito de «mar» define también el mito de Erecteo. A la inversa, Posidón puede también hacer brotar agua dulce; las ricas fuentes de Lerna brotaron para Amímone, hija de Dánao, después de que ella hubiera yacido con Posidón[42]; en efecto, se dice que todas las fuentes son enviadas por Posidón[43]. Posidón se manifiesta incluso como dios del mar cuando el mar se abre, bien cuando los monstruos marinos juegan debajo de él o bien cuando las olas se levantan azotadas por la tempestad. Posidón por tanto aparece como Señor de las profundidades, especialmente como Señor de las Aguas de las Profundidades, comparable al «Señor del Abismo» sumerio, Enki, que junto con el Dios Cielo, Anu, y el Dios de la Tempestad, Enlil, forma la gran tríada de dioses mesopotámicos.

34 *Thebais;* Schol. *Il.* 23, 346a Erbse = fr. 8 Bernabé² = fr. 6ᶜ Davies.
35 Paus. 8, 25, 4; 42, 2-3; *S&H*, pp. 125-129; W. Immerwahr, *Kulte und Mythen Arkadiens*, 1891, pp. 113-120 y Stiglitz, pp. 110-134, intentan reducir el mito a una cobertura histórica de cultos diversos.
36 Schachermeyr (véase *supra*, n. 1), pp. 148-155.
37 Categóricamente *GdH* I, pp. 211-224, cfr. *RE* XXII (1953) cols. 451-454; Schachermeyr (véase *supra* n. 1), pp. 13-19 y *passim*. L. Malten, «Das Pferd im Totenglauben», *JdI* 29 (1914), pp. 179-255. En contra *GGR*, p. 450: «dios de las aguas».
38 Sittig, *RE* VIII (1913), cols. 1853-1856.
39 Paus. 8, 7, 2. Posidón, sacrificios de caballos y ahogamiento en el río forman también parte del mito de Eveno: Apollod. 1, 60.
40 B. Stiernquist, en H. Jankuhn, «Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze», *Abh. Göttingen*, 1970, pp. 90 s, cfr. pp. 168 s. Caballos ahogados en el río: *Il.* 21, 131s.; *GGR*, p. 237.
41 Toros: Teofrasto en Ath. 261d = fr. 709 Fortenbaugh, Plut. *Conv. sept. sap.* 163B; en general, Eust. *Il.* 23, 141, p. 1293, 8 van der Valk.
42 *PR* II, pp. 274 s.
43 Aesch. *Sept.* 308.

El Señor de las Profundidades es también un dios de oráculos. El oráculo de los muertos en cabo Ténaro está dedicado a Posidón e incluso se le llama señor «primordial» de Delfos[44]. Su íntimo enemigo Odiseo, el navegante, que llegó incluso hasta el mundo subterráneo en busca de un oráculo, llegó a ser sacerdote de Posidón y fundó para el dios un nuevo lugar de culto, probablemente un oráculo de los muertos[45].

En los poemas homéricos surge a partir de estos orígenes un «carácter» peculiar del dios: es grande y poderoso, aunque de cierta gravedad; nunca con las alas de la juventud sino que decididamente pertenece a la generación más vieja y sólo es solícito a la manera de un tío. En consecuencia debe soportar algunas ofensas; es incapaz de acelerar la destrucción de Troya y sólo puede dificultar el regreso a casa de Odiseo, pero no impedirlo. Genera el caballo y domina el mar, pero es Atenea la que inventa la brida y el bocado y la que construye la primera nave; ella también triunfa sobre él en Atenas. Posidón queda como encarnación de la fuerza elemental; la tempestad marina y el terremoto son las formas de energía más violentas con que se topa directamente el hombre, mientras que el caballo era la energía más fuerte que el hombre podía entonces controlar. Siempre se puede luchar contra un poder tal y se debe siempre tener en cuenta, pero la claridad y la luz no provienen de él, sino de Atenea o Apolo; y lo único absolutamente irresistible es el rayo celeste.

2.4. Atenea

La diosa Atenea[1] –más exactamente *Athenaía*, jónico *Athenaíe*, ático *Athenâ*, en la épica abreviado *Athéne*– pertenece íntimamente por nombre y por esfera de influencia a Atenas, la ciudad que aún hoy está dominada por su «Morada de las Vírgenes», el Partenón, que se ha convertido en arquetipo de todo el arte griego. Si fue la ciudad la que dio nombre a la diosa o fue la diosa la que dio nombre a la ciudad es una vieja discusión. Dado que *-ene* es un típico sufijo toponímico –*Mikene, Pallene, Troizen(e), Messsene, Cirene*– es muy probable que la diosa tome su nombre de la ciudad; ella es la Palas de Atenas, *Pallàs Athenaíe*, como a Hera de Argos se la llama *Hére Argeíe*[2]. La única mención en lineal B, *atana potinija*, en Cnoso, debe entenderse también sintácticamente como «Señora de At(h)ana»[3]. Para los atenienses era simplemente «la

44 *Psychopompeîon* en el Ténaro, Plut. *Ser. num. vind.* 560E; hipercrítico F. Bölte, *RE* IV A (1902), cols. 2045 s. Delfos: *Eumolpia* de Museo en Paus. 10, 5, 6 = Mus. fr. 74 Bernabé; Eust. *Dion. Per.* 498; Paus. 10, 24, 4; *GdH* I, p. 213; G. Daux, *BCH* 92 (1968), pp. 540-549; *HN*, p. 151, n. 21.

45 *Od.* 11, 119-134; véase II 8, n. 53.

1 F. Dümmler, *RE* II (1896), cols. 1941-2020; *CGS* I, pp. 258-423; Otto (1), pp. 44-61; *GGR*, pp. 433-443; U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Athene», SB Berlín, 1921, pp. 950-965 = *Kleine Schriften* V 2, 1937, pp. 36-53; K. Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter in der griechischen Religion*, 1953; F. Focke, «Pallas Athene», *Saeculum* 4 (1953), pp. 398-413; C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, 1955; W. Pötscher, «Athene», *Gymnasium* 70 (1963), pp. 394-418; 527-544; R. Luyster, «Symbolic Elements in the Cult of Athena», *HR* 5 (1965), pp. 133-163; P. Demargne y H. Cassimatis, *LIMC s.v. Athena* II (1984), pp. 955-1044; I. Kasper-Butz, *Die Göttin Athena im klassischen Athen*, 1990; J. Neils (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, 1992; J. Neils (ed.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, 1996.

2 Cook III, p. 224; R. Gansciniec, *Eranos* 57 (1959), pp. 56-58; de forma diferente *GGR*, p. 434; Pötscher (*supra*, n. 1), p. 529; O. Szemerényi, *JHS* 94 (1974), pp. 154 s.

3 Véase I 3.6, nn. 3 y 17. Una cuestión abierta es si *atana* se refiere a Atenas.

diosa», *he theós*. La palabra *Palas* sigue siendo oscura; se ha interpretado a veces como «Virgen» y otras veces como «la que blande las armas», pero también podría tener un origen no griego[4].

Nilsson trató de relacionar a Atenea con la «Diosa de las Serpientes», la presunta divinidad de la casa y del palacio del rey minoico[5]. Aún más sugerente es la asociación con la divinidad del escudo de Micenas, especialmente después de que se encontrara en el mismo santuario un fresco que representaba una diosa con yelmo[6]; posteriormente se erigió un templo a Atenea en el lugar ocupado por el palacio de Micenas. A decir verdad, en época griega, se considera a Atenea en todas partes la preeminente diosa de la ciudadela y de la ciudad; a menudo ello se expresa también con sus epítetos: *Poliás*, *Polioûchos*[7]. Su templo es, por tanto, muy frecuentemente el templo central de la ciudad, en la ciudadela, no sólo en Atenas, sino también en Argos, Esparta, Gortina, Lindos, Larisa en Tesalia e Ilión, incluso en la Troya de Homero, a pesar de que en la épica Atenea es enemiga de Troya. Como diosa de la ciudadela y de la ciudad se manifiesta en la evocadora imagen de la virgen armada, valiente e intocable; conquistar una ciudad es «quitarle sus velos»[8].

Diosas armadas se encuentran también en el Próximo Oriente: Ishtar en muchas variantes locales y Anat en Ugarit[9]. La imagen de la «pequeña Palas», el Paladión, corresponde iconográficamente a las estatuillas sirias de guerreros con yelmo, escudo y arma blandida[10]. El mito narra cómo el destino de Troya estaba vinculado a su «Paladión»: sólo después de que Odiseo y Diomedes entraran por la noche en Troya y robaran el Paladión, pudo caer la ciudad. Varias ciudades afirmaron posteriormente poseer este Paladión, especialmente Atenas y Argos[11]. En Argos, se lleva la imagen al baño en un carro junto con el escudo de Diomedes y en Atenas hay una procesión similar en la que se conduce a Palas al mar y después de vuelta a su recinto[11a].

Atenea no lleva sus armas sin motivo. Hesíodo[12] la describe como

> tremenda incitadora a la lucha en la batalla, la incansable guía del ejército,
> señora que se deleita con el clamoroso grito de guerra, la batalla y la matanza.

4 «Muchacha»: Strab. 17, 816, cfr. Frisk II, p. 468; Chantraine, p. 853; «blandir»: Apollodor. en *Pap. Oxy*. 2260 II 2, *Cronache Ercolanesi* 5 (1975), pp. 20-24; sobre *ba'alat*, Palas Atena = señora de Atenas, O. Carruba, *Atti e Memorie del I Congresso di Micenologia*, 1968, II, pp. 939-942.

5 Véase I 3.5, n. 45; I 4, n. 34.

6 Véase I 3.3, n. 76.

7 *CGS* I, p. 299; *GGR*, pp. 433-437.

8 *Il*. 16, 100.

9 P. de Lasseur, *Les déesses armées dans l'art classique grec et leurs origines orientales*, 1919; M. T. Bartelet, «Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar», *Syria* 32 (1955), pp. 222-260; *ANET* 473 (Anat): sobre Anat-Atena: R. Du Mesnil Du Buisson, *Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan*, 1973, pp. 48-55.

10 Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp.51-66: La tradición minoica se une con esta en la estatuilla de barro de Gortina, Simon, p. 188, figs. 169-170.

11 L. Ziehen, *RE* XVIII 3 (1949), cols. 171-189; G. Lippold, *idibem*, cols. 189-201; F. F. Chavannes, *De Palladii raptu*, tesis doct., Berlín, 1891; Burkert, *ZRGG* 22 (1970), pp. 356-368; véase II 4, nn. 43s.; II 5, n. 84.

11a Véase II 4, 2, nn. 43-44.

12 Hes. *Theog*. 925 s.

Cuando los aqueos entran en combate, Palas Atenea corre entre sus filas con armas centelleantes, infundiendo en cada hombre inagotable fuerza para la lucha y la guerra[13]; cuando Aquiles vuelve a combatir, la propia Atenea alza el grito de guerra, cuyo eco resuena en lontananza, ya desde el valle, ya desde la orilla[14]. Así, en el salvaje ruido de la guerra y en extremo grado de excitación, el guerrero cree percibir la voz de la propia diosa. Incluso Arquíloco puede describir cómo Atenea estuvo propicia junto a los guerreros victoriosos en una batalla real e infundió coraje en sus corazones[15].

El emblema y la coraza de Atenea es la «égida»[16]; cuando levanta la égida, sus enemigos son presas del pánico y pronto se pierden[17]. La égida, como indica su nombre, es una piel de cabra; un particular sacrificio de cabra forma parte del culto de Atenea en Atenas[18]. El mito narra cómo esta cabra era un monstruo, una *gorgona*, a la que la propia Atenea había matado y desollado[19]; el arte pictórico transformó la cabeza del animal en una cabeza de Gorgona y orló la égida con serpientes, mientras que el poeta de la *Ilíada* habla con mayor cautela de ribetes de oro[20]. Mas inquietantes son los mitos que cuentan cómo en la isla de Cos Atenea asesinó y desolló una criatura humana, un gigante llamado Palas, se vistió con su piel y por eso se llamaría Palas; se decía incluso que este Palas había sido su propio padre[21].

Esta violencia se compensa con su pacífico interés por la artesanía, especialmente el trabajo de las mujeres con el huso y el telar. Atenea *Ergáne* es inventora y patrona del trabajo de la lana, de las «espléndidas» obras artesanales que constituyen una parte esencial de la propiedad y del orgullo domésticos; incluso ella misma trabaja con el huso[22]. Para ella las mujeres de Atenas tejen el peplo que le entregarán en la fiesta de las Panateneas; sin embargo las escenas representadas en el vestido pertenecen generalmente a la Gigantomaquia[23]. Atenea es también la diosa de los carpinteros: inventó el carro y la brida para el caballo, construyó la primera nave y ayudó a contruir el caballo de madera[24].

Finalmente, el suave olivo es sagrado para ella, en particular el olivo sagrado de la Acrópolis de Atenas que parecía encarnar la continuidad de la ciudad y se convirtió en un símbolo de esperanza cuando volvió a brotar después del incendio de los persas[25]. Junto a Zeus, cuida de los olivos en general, de los que se obtiene el aceite que sirve de

13 *Il.* 2, 446-454; cfr. la inscripción de Janto: véase III 2.1, n. 1.

14 *Il.* 20, 48-50; Cook III, p. 224; R. Gansciniec, *Eranos* 57 (1959), pp. 56-58; de forma diferente *GGR*, p. 434; Pötscher (*supra*, n. 1), p. 529; O. Szemerényi, *JHS* 94 (1974), pp. 154s.

15 Archiloch. fr. 94 West².

16 *GGR*, pp. 436 s.; Cook III, pp. 837-865; Kerényi (*supra*, n. 1), pp. 57-64.

17 *Od.* 22, 295-298.

18 Varrón *De re rust.* 1, 2, 19s.; *HN*, pp. 172s. Véase V 2.2.

19 Eur. *Ion* 987-997; sobre el *Gorgoneion* véase II 7, n. 54.

20 *Il.* 2, 446-449; la *aigís* con cabeza de Gorgona: *Il.* 5, 783-742.

21 Gigante Palas: Epicharm. fr. 135 Kassel-Austin; Apollod. 1, 37; cfr. Atenea contra Ástero en Cos: *Meropis* en *SH* fr. 903 A [= frr. 1-6 Bernabé²]. Palas como padre: Schol. Lyc. 355, Cic. *De nat. deor.* 3, 59.

22 Simon, p. 188, fig. 168; cfr. *Il.* 14, 178; *Od.* 7, 110; 20, 72.

23 *HN*, p. 175, n. 92.

24 Atenea *Chalinîtis*, Pind. *Ol.* 13, 65, Paus. 2, 4, 1; N. Yalouris, «Athena als Herrin der Pferde», *MH* 7 (1950), pp. 19-101; la nave Argo: Apollod. 1, 110, Ap. Rh. 1, 19, cfr. *Il.* 15, 412; el caballo de madera: *Od.* 8, 493.

25 Véase II 5, n. 18.

premio a los vencedores en su fiesta, las Panateneas. Cuando los dioses en tiempos remotos pugnaban por la región del Ática, Atenea hizo crecer este árbol y así se aseguró Atenas para ella, mientras Posidón, con la fuente de agua salada que hizo brotar de la roca, se vio obligado a renunciar.

Lo que une estas esferas de competencias divergentes no es una potencia elemental, sino la fuerza de la civilización: la justa división de papeles entre mujeres, artesanos y guerreros y la sabiduría organizativa que permite su realización. No es el olivo silvestre de Olimpia, sino el árbol cultivado el que es el don de Atenea. Posidón genera el caballo con violencia, Atenea lo embrida y construye el carro; Posidón levanta las olas, Atenea construye la nave; Hermes puede multiplicar los rebaños, Atenea enseña a utilizar la lana. Incluso la guerra de Atenea no es el impulso salvaje —encarnado en la figura de Ares— sino un acto civilizado, como danza, como táctica y disciplina: cuando Odiseo, astuto y ecuánime como es él, persuade a los aqueos para entrar en batalla a pesar de su cansancio de la guerra, ello es obra de Atenea[26].

Más que ninguna otra divinidad, Atenea está siempre cerca de sus protegidos; Walter F. Otto la describía como «Diosa de la Cercanía»[27]. Dondequiera que se resuelvan dificultades y que lo imposible se vuelva posible está Atenea, pero su presencia no resta valor a los logros del otro: «aliado con Atenea, pon tu propia mano a trabajar», dice el proverbio[28]. La metopa de Olimpia que muestra a Atenea sosteniendo con ligereza el cielo que pesa tanto sobre los hombros de Heracles[29] es una de las imágenes más hermosas de su intervención: gracia y una ayuda siempre sutil y casi juguetona. Así, también en otras ocasiones, está siempre al lado de Heracles, y así, como se representa a menudo, ayuda a Perseo a engañar y matar a la Gorgona[30]. En la *Ilíada* interviene de la forma más directa para ayudar a Diomedes, conduciendo ella misma su carro e incluso incitándolo a herir a Ares[31]. La intervención de Atenea, por supuesto, puede ser también peligrosa: el triunfo de uno es la caída de otro. Lleva a Héctor a su muerte apareciéndosele bajo el aspecto de su hermano, sólo para devolverle a Aquiles su lanza en el momento crucial y desaparecer[32]; para proteger a los griegos no tiene ningún escrúpulo en destruir a Áyax.

Es a Aquiles a quien se le manifesta del modo más significativo: cuando él intenta agarrar su espada, luchando contra Agamenón, Atenea está detrás de él y le sujeta por el pelo; para los demás permanece invisible, pero Aquiles reconoce a la diosa «asombrado»; sus ojos brillan terriblemente. Le aconseja controlar su ira, añadiendo suavemente las palabras: «si quieres obedecerme» y Aquiles obedece sin dudarlo. Se ha discutido a menudo cómo un proceso psicológico de autocontrol se analiza y se presenta como una intervención divina[33]. Los ojos brillantes de Atenea marcan un momento de lúcida prudencia en la ofuscación provocada por el conflicto.

También a Odiseo se le manifiesta Atenea de una forma muy característica: cuando Odiseo, ya de regreso a Ítaca, no reconoce su patria y empieza a lamentarse,

26 *Il.* 2, 155-182; 278-282.
27 Otto (1), p. 54.
28 Zenob. 5, 93 (*Paroem. Gr.* I, p. 157).
29 Simon, p. 199, fig. 182.
30 Schefold, lám. 44a.
31 *Il.* 5, 793-863.
32 *Il.* 22, 214-298.
33 *Il.* 1, 188-222; Otto (1), p. 49; véase III 1, n. 25.

Atenea se acerca a él bajo la forma de un pastor y le da las buenas noticias; Odiseo, desconfiando a pesar de su gran alegría, responde inventando una historia. Atenea sólo sonríe, cambia su forma convirtiéndose en una mujer alta y hermosa versada en el espléndido arte del tejido. Odiseo la reconoce y reconoce Ítaca. Ello es precisamente, dice Atenea, lo que la vincula a Odiseo; él es preeminente entre los hombres por su ingenio y sus propósitos, así como ella es célebre entre los dioses por su astucia y sus artimañas; por este motivo, ella no puede abandonar a Odiseo[34]; y así guía la trama de la *Odisea* desde su principio hasta su prudente final.

Según Hesíodo, Metis, la diosa de la «sabiduría», es la madre de Atenea; no obstante, se trata de un tipo peculiar de sabiduría, que incluye astucias, subterfugios, intrigas y trucos[35]; Atenea no se interpreta como razón moralmente responsable (*phrónesis*) hasta la ética tardía. El propio Zeus emplea un sutil truco en su unión con Metis, ya que la engulle inmediatamente[36]. Atenea, por tanto, tuvo que nacer de la cabeza de Zeus. Según otra versión, Zeus generó a Atenea por sí mismo, sin una madre. La escena de Atenea saliendo totalmente armada de la cabeza de Zeus fue representada frecuentemente en las pinturas de vasos a partir del siglo VII[37]; Hefesto, que tuvo que partir el cráneo de Zeus con un hacha para que Atenea pudiera salir, está a menudo presente en la escena. La *Ilíada* alude claramente a la relación especial que existe entre Zeus y Atenea: Zeus por sí mismo «dio a luz» a su hija[38].

Este mito de nacimiento es tan popular como desconcertante. Difícilmente puede derivar de una metáfora de la naturaleza –nacimiento de la cima del monte[39]– y mucho menos de la alegoría por la que la sabiduría procede de la cabeza. Para los griegos de época arcaica, la sede del modo adecuado de pensar está en la respiración, en el «diafragma». Algunos motivos individuales tienen paralelos en el Próximo Oriente, como el engullir y el nacimiento de partes del cuerpo insólitas en el mito de Kumarbi[40]; Thoth, el dios egipcio de la sabiduría, nace de la cabeza de Seth[41]. Los griegos desde Homero pusieron el énfasis sobre el especial vínculo con el padre; «Pertenezco totalmente a mi padre»[42]. Sin embargo, en la unión forzada se sugiere una relación extremadamente ambigua: la ruptura del cráneo es siempre mortal y Hefesto tiene motivos para huir con su hacha, como se representa en muchas pinturas de vasos, después de haber dado el golpe. Golpe de hacha y huida

34 *Od.* 13, 221-310.
35 J. P. Vernant y M. Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*, 1974, pp. 167-241 [trad. esp. de A. Piñero, *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*, 1988].
36 Véase III 2.1, n. 19.
37 Hes. *Theog.* 886-900, 924-926, cfr. el comentario de West (1) al pasaje; variante Hes. fr. dub. 343 Merkelbach-West; Hom. *Hymn.* 28; S. Kauer, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, 1959 [A. Bernabé, «El nacimiento de Atenea en la literatura griega arcaica», en R. Olmos (ed.), *Mitología e iconografía. Coloquio sobre el puteal de la Moncloa*, 1986, pp. 87-95]; la representación más antigua: *pithos* con relieves de Tenos, Schefold, lám. 13; Simon, p. 186 .
38 *Il.* 5, 875.
39 Wilamowitz, *Kleine Schriften* V 2 (*supra* n. 1), p. 43.
40 *ANET* 121; G. S. Kirk, *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*, 1970, pp. 215-217 [trad. esp.: *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, 1973; sobre el texto hitita, cfr. traducciones comentadas en español: A. Bernabé, *Textos literarios hetitas*, ²1987; J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002 (con textos hititas actualizados)].
41 W. Helck, *WM* I (1965), p. 402 [en español en J. López, *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*, 2005, pp. 164 ss.].
42 Aesch. *Eum.* 738.

formaban parte del rito de sacrificio de vacas en honor de Zeus que tenía lugar en la Acrópolis frente al frontón oriental del Partenón[43]. Este elemento –nunca expresado– del parricidio en el mito de nacimiento conduce al mito apócrifo de Palas. Al mismo tiempo, la ausencia de una madre es la negación por parte de la virgen de su condición de mujer: ni siquiera ha tenido contacto con un útero de mujer. La sabiduría de la civilización está separada del verdadero fundamento de la vida.

El mito local ateniense sobre el origen del primer rey parece ir notablemente en contra de esta tradición[44]. Hefesto, el violento «tocólogo» quiso desflorar a la virgen que había traído al mundo, la persiguió y vertió su semen sobre el muslo de ella; Atenea lo limpió y lo tiró a la tierra; acto seguido la tierra generó al niño Erictonio–Erecteo, al que Atenea crió en su templo. La continuación del relato, que narra cómo el niño secreto es descubierto por las hijas de Cécrope y les da muerte, está estrechamente relacionada con el rito de las Arréforos en la Acrópolis[45]. Atenea, la virgen, casi se convierte así en madre del rey ancestral, que goza de honor continuo en el Erecteo. El mito evita revelar la paradoja de la identidad de virgen y madre[45a].

En contraste con tal ambivalencia antigua, en el siglo v se erigió de nuevo el templo más espléndido para la sublime e intocable «Virgen». Para este templo, Fidias creó la imagen crisoelefantina de la diosa victoriosa, de pie, con suntuoso yelmo y escudo y con la diosa alada de la victoria, *Níke*, en su mano derecha. Curiosamente, el fervor religioso del tipo del inspirado por el Zeus de Olimpia no se menciona nunca en relación con esta imagen; en cambio, el peso del oro se testimonia fielmente[46]. Se siguió presentando el peplo como antes al antiguo y tosco *xóanon*; el Partenón se sustenta sobre fundamentos artificiales.

2.5. Apolo

A menudo se considera a Apolo[1], no sin motivo, como el «más griego de todos los dioses»[2]. Aunque hace tiempo que nos deshicimos de la concepción errónea de que todas las estatuas arcaicas de *koûros* representaban a «Apolo», sigue siendo cierto que el ideal esculpido de la preciosa culminación *(akmé)* del desarrollo físico, puede per-

43 Cook III, pp. 656-739; H. Jeanmaire, *RA* 48 (1956), pp. 12-39.

44 *Danais* épica fr. 2 Bernabé² = fr. 2 Davies = Harpocr. *s.v. autóchthones*, Apollod. 3, 188, Paus 3, 18, 13; Cook III, pp. 181-273; *HN*, pp. 170 s.

45 Véase V 2.2, n. 14.

45a Atena *Méter* en Élide: Paus. 5, 3, 2.

46 Véase II 5, n. 83; los testimonios antiguos aparecen recogidos en Overbeck, nos 645-690; T. W. Hooker (ed.), *Parthenos and Parthenon*, 1963; C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias*, 1955; G. Zinseling, «Zeustempel zu Olympia und Parthenon zu Athen: Kulttempel?», *AAntHung* 13 (1965), pp. 41-80.

1 Wernicke, *RE* II (1895), cols. 1-111; *CGS* IV, pp. 98-355; Otto (1), pp. 62-91; *GGR*, pp. 529-564; K. Kerényi, *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, ²1953; K. A. Pfeiff, *Apollon. Wandlung seines Bildes in der griechischen Kunst*, 1943; F. Bömer, «Gedanken über die Gestalt des Apollon und die Geschichte der griechischen Frömmigkeit», *Athenaeum* 41 (1965), pp. 275-303; W. Burkert, «Apellai und Apollon», *RhM* 118 (1975), pp. 1-21; W. Lambrinudakis *et al.*, *LIMC s.v. Apollon* II (1984), pp. 183-327 [M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, 1998 (trad. esp.: *Apolo con el cuchillo en la mano: una aproximación experimental al politeísmo griego*, 2001)].

2 Otto (1), p. 78; *GGR*, p. 529.

sonificar a Apolo por encima de todos los demás dioses, al menos a partir de las figuras de bronce batido del templo de Apolo en Drero[3]. La idealización del joven, del *koûros*, da a la cultura griega de manera global su carácter peculiar[4]; purificado y elevado, este ideal se manifiesta en lo divino; el dios de esta cultura es Apolo.

El culto de Apolo está difundido por todo el mundo griego[5] y abarca tanto el ámbito estatal como el privado. Templos importantes y notablemente antiguos y estatuas de culto están dedicados al dios; nombres teofóricos como Apeles, Apolonio o Apolodoro son extremadamente frecuentes[6]. Una peculiaridad del culto de Apolo es que tenía dos centros suprarregionales que ejercieron una influencia casi misionaria: Delos y Pito-Delfos[7]; en muchos lugares se encuentran santuarios dedicados específicamente al dios delio o al pitio, a menudo incluso uno cerca del otro. Desde estos santuarios se enviaban regularmente delegaciones para la fiesta al santuario central; ello desempeñó un papel muy importante en la comunicación entre los griegos y en su sentido de identidad común[8]. Delos, una pequeña isla sin fuentes, fue el mercado central y el santuario común de las Cícladas; Delfos, con su localización aislada, debió su popularidad al oráculo. Su gran esplendor coincide con el período de colonizaciones; Apolo «el Conductor» fue pronto venerado desde Sicilia en el Oeste a Fasis, en el mar de Azov, y no pocas ciudades fueron llamadas Apolonia[9].

La difusión del culto de Apolo ya se había completado en la época en que empiezan nuestras fuentes escritas, en torno a 700. En la épica, Apolo es uno de los dioses más importantes. A pesar de ello, domina la impresión de que Apolo no es sólo un dios juvenil, sino también un dios «joven» para los griegos. No hay ningún testimonio seguro de él en lineal B[10]. En Delos, la verdadera señora del santuario es Ártemis; el templo más antiguo, construido en torno a 700, está dedicado a ella, así como el célebre Altar de Cuernos; el templo de Apolo se encuentra en la periferia, aunque contenía la monumental estatua de oro[11]. En Delfos, el *témenos* principal siempre perteneció a Apolo, pero no se fundó antes del siglo V[12]; que el cercano recinto de la «Tierra» era más antiguo es algo que se conoce sólo por la mitología. La creencia de que las grandes fiestas de Apolo, Carneas, Jacintias y Dafneforias, fueran celebradas inicialmente sin Apolo es una conjetura[13] que nos lleva a la edad oscura.

Durante un tiempo parecía confirmado que Apolo era una divinidad de Asia Menor, o, más específicamente, una divinidad licia; uno de sus epítetos más frecuentes es *lýkeios*; la *Ilíada* lo relaciona con Licia; y además, es enemigo de los griegos en la épica homérica. También se creía que se podrían descubrir vínculos con el mundo hitita. El progresivo desciframiento de las lenguas tardo-hitita y licia ha provocado que al menos la derivación del nombre se desmorone; una inscripción

3 Véase I 4, n. 16.
4 Cfr. G. Devereux, *Symbolae Osloenses* 42 (1967), pp. 76 s., 90 s.
5 Panorámica de los lugares de culto: *RE* II (1895), cols. 72-84 (anticuada, pero no sustituida).
6 Sittig, pp. 36-40; Burkert *RhM* 118 (1975), pp. 7 s.
7 Delos: Gallet de Santerre, 1958; Delfos: véase II 8, n. 63.
8 A. Giovannini, *Étude sur les origines du Catalogue des Vaisseaux*, 1969, demuestra que el catálogo homérico de las naves seguía una lista de *Thearodókoi* délficos (¿anfictiónicos?).
9 *RE* II (1895), cols. 111-117; *archegétes* Thuc. 6, 3, 1; *hegemón* en Fasis, Jeffery, p. 368.
10 Véase I 4, n. 53.
11 Véase II 5, n. 80.
12 Véase II 8, n. 66.
13 Wilamowitz, *Hermes* 38 (1903), pp. 575-586; *GdH* I, pp. 89 s.

publicada en 1974 probó definitivamente que Apolo no es un nombre licio de divinidad[14]. Quedan notables y probablemente antiguas conexiones entre Delos y Licia y queda también la serie de oráculos de Apolo a lo largo de la costa de Asia Menor, desde Dafne junto a Antioquia a Malo y Mopsuestia en Cilicia, Patara en Licia, Telmeso en Caria, hasta Dídima, Claros, Grineo y Zelea. Más tarde, en el transcurso de la helenización, divinidades ciudadanas y regionales de Asia Menor fueron a menudo llamadas «Apolo». Pero que el dios como tal, con nombre, culto y mito, sea importado, es imposible de probar.

Se pueden distinguir con cierta claridad al menos tres componentes en la prehistoria del culto de Apolo: un componente dórico-griego nordoccidental[15], uno creto-minoico y otro sirio-hitita. El nombre en su forma más antigua prehomérica *Apéllon* es difícilmente separable de la institución de las *apéllai*, las reuniones anuales de los clanes, las tribus o las familias, como las que se testimonian en Delfos o Laconia, y que, por el nombre de mes *Apellaîos*, puede inferirse que pertenecen a todo el territorio dórico-griego noroccidental. Uno de los templos de Apolo más antiguos ha sido identificado en *Thérmos*, el centro de las reuniones anuales de los etolios[16]. Un acto importante en tales ocasiones es la admisión de nuevos miembros, jóvenes que alcanzan la mayoría de edad: las *apéllai* son también necesariamente una fiesta de iniciación. *Apéllon* es el efebo en el umbral de la edad adulta, pero aún con el largo cabello del muchacho: *akersekómas*, «de intonsa cabellera» es un epíteto de Apolo desde la *Ilíada*[17]. Es la personificación de ese momento liminar en la «flor de la juventud» *(télos hébes)*, que el efebo ha alcanzado y que deja atrás con la fiesta que le permite el acceso a la sociedad de los hombres; la imagen del dios se mantiene apartada y conservada.

Con la asamblea y la sociedad de los hombres se puede relacionar también el epíteto *Lýkeios* «lobuno» y quizá *Phoîbos* («¿el parecido a un zorro[18]?»); con seguridad *Delphídios* y *Delphínios* pertenecen también a este contexto[19].

El canto cultual de Apolo es el peán. En el Cnoso dominado por los griegos, *Paiawon* es un dios independiente, y en la *Ilíada* Peán todavía puede distinguirse de Apolo, aunque, al mismo tiempo, *paiéon* es el canto sanador que aplaca la ira de Apolo[20]. La estrecha conexión entre dios y canto parece derivar de la tradición minoica; algunas fuentes literarias cuentan que el peán cretense se llevó de Creta a Esparta[21] como canto y danza de curación a principios del siglo VII; el peán está particularmente asociado a la fiesta de las Jacintias en Amiclas.

Estas tradiciones dóricas y cretenses no pueden explicar sin embargo por qué Apolo aparece con un arco y una flecha, si no es un dios de cazadores, y por qué se asocia

14 *Contra* Wilamowitz, *Hermes* 38 (1903), pp. 575-586; *GdH* I, pp. 324-328; cfr. Burkert, *RhM* 118 (1975), pp. 1-4, 21; la inscripción de Janto *CRAI* (1974), pp. 82-93; 115-125; 132-149; del todo insostenible es el hitita *Apulunas*, *GGR*, pp. 558s., cfr. *RhM* 118 (1975), p. 3.

15 Burkert, «Apellai und Apollon», *RhM* 118 (1975), pp. 1-21, siguiendo a Harrison (2), pp. 440 s.; cfr. *CGS* IV, pp. 98 s.

16 Polyb. 5, 8, 4; 11, 7, 2; 18, 48, 5; véase II 5, n. 63.

17 *Il.* 20, 39; véase II 2, n. 29.

18 *RhM* (1975), p. 14, n. 56.

19 F. Graf, «Apollon Delphinios», *MH* 36 (1979), pp. 2-22.

20 Véase I 3.6, n. 20; II 3, n. 14. *Paiéon* como divinidad autónoma, *Il.* 5, 401; 899; como canto cultual de Apolo, *Il.* 1, 473.

21 Pseudo Plut. *De mus.* 1134BD, 1146C; Burkert, *RhM* 118 (1975), p. 20, n. 83.

específicamente con el ciervo o el corzo e incluso lleva un león en su cortejo. En el primer libro de la *Ilíada*, las flechas de Apolo provocan la peste: el dios de la curación es también el dios de la epidemia. Ello apunta al dios semítico Rešep, que, como dios de la peste, dispara flechas de fuego; en Ugarit y en Chipre se le llama «Rešep de la Flecha» y en ambos lugares va acompañado de un león; se le equipara normalmente con Apolo. El santuario de Apolo en Amiclas quizá conserve el nombre del semítico Rešep (A)mukal que era venerado en Chipre[22]. El papel especial del número siete en el culto de Apolo debe derivar de la tradición semítica[23]. Numerosas estatuillas de bronce que llegaron a Grecia durante la edad oscura representaban no solo a Rešep sino también al «dios tutelar» hitita que se asocia con el ciervo, en contraste con el toro del dios de la Tempestad; el dios del ciervo se representa también con arco y flechas. Puede conjeturarse que Chipre después de 1200 actuó como un crisol de elementos anatolios, semíticos y griegos; en un culto chipriota de Apolo, el de Apolo *Alasiótas*, se ha conservado el nombre de Chipre de la Edad del Bronce[24]. Aún queda mucho en la oscuridad, en particular dónde y cómo se formó el trío Leto-Apolo-Ártemis[25].

La pura renovación juvenil en la reunión anual, el destierro de la enfermedad con el canto y la danza y la imagen del dios tutelar portador de flechas pueden combinarse; que una figura unificada surja a partir de estos elementos se debe probablemente, mucho más que en el caso de otros dioses, al poder de la poesía. Al mismo tiempo, los poetas o, mejor dicho, los «bardos» se situaban particularmente bajo la protección de Apolo. Ya en el primer libro de la *Ilíada*, Apolo es presentado en su doble papel: como la noche, llega para enviar la peste, las flechas hacen ruido en sus hombros y la cuerda de su arco resuena terriblemente. Animales y hombres caen, hasta que al final el dios se aplaca. Pero en el monte Olimpo en compañía de los dioses, el mismo Apolo toca la «maravillosa *phórminx*», el instrumento de cuerda, y las Musas cantan alternativamente con hermosas voces[26]. El mismo aspecto dual está presente en el antiguo *Himno a Apolo*: cuando Apolo entra en el Olimpo con su terrible arco, todos los dioses se levantan de un salto; sólo Leto, su madre, permanece sentada; ella le quita a su hijo el arco y la aljaba y le invita a sentarse; se alegra de haber dado a luz un hijo fuerte y hábil con el arco. Entonces, de nuevo se muestra a Apolo caminando por la tierra hacia Delfos y más adelante, tocando la lira mientras las Gracias de hermosas trenzas danzan con Ártemis y Afrodita; un resplandor envuelve a Apolo que baila en el centro, tocando las cuerdas de su lira[27].

El dios de la peste es al mismo tiempo el señor del canto sanador; esta asociación de arco y lira se cristaliza en una sola imagen: el arco «canta» y la lira «emite»

22 M. K. Schretter, *Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus orientalischen Quellen dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon*, 1974; Burkert, *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 51-79, especialmente pp. 55-57, 68-71, 78. Cfr. asimismo H. A. Cahn, «Die Löwen des Apollon», *MH* 7 (1950), pp. 185-199.

23 Sacrificios de los reyes espartanos el séptimo día del mes, Hdt. 6, 57, 2; *hebdomagétas*, Aesch. *Sept.* 800s; cfr. *GdH* I, p. 328. Véase V 2.1, n. 12.

24 *Grazer Beiträge* (1975), p. 55; Gurney, pp. 137s.; véase II 5, n. 70; O. Masson, en *Acts of the International Archaeological Symposium 'The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean'*, 1973, pp. 117-121.

25 Véase III 3.1, n. 29.

26 *Il.* 1, 44-52; 603s.

27 *Hymn. Apoll.* 2-13; 186-206 [trad. esp. de A. Bernabé, *Himnos Homéricos. La «Batracomiomaquia»*, 1978, pp. 106 ss.]. Para la fecha del *Himno* véase W. Burkert, en *Arktouros: Hellenic Studies presented to B. M. W. Knox*, 1979, pp. 53-62.

sonido. Heráclito expresa la unidad de arco y lira como «un ensamblaje vuelto sobre sí mismo» (*palíntropos harmonía*), en el sentido de «lo que diverge converge consigo mismo»[28]. La colosal estatua cultual de Apolo en Delos sostiene a las tres Cárites, las «Gracias», en la mano derecha y el arco en la izquierda: según la interpretación de Calímaco, esto significaba que la gracia del dios es previa y más fuerte que su poder destructivo[29].

La flecha actúa desde lejos; los epítetos de Apolo *hekatebólos*, *hekebólos* y *hékatos* se han entendido como «el que acierta desde lejos»[30]. El canto resuena y se pierde en la lejanía: Apolo no está siempre perceptiblemente cerca, a pesar de su estatua. Por este motivo, el mito del nacimiento, su primera epifanía, es mucho más importante que en el caso de Zeus o Posidón. Siguiendo el patrón del nacimiento del hijo del rey, el mito narra los sufrimientos de la madre, que vagaba por el mundo sin encontrar un refugio, hasta que llegó a la pequeña isla de Delos. Allí, junto a la palmera datilera, Leto dio a luz y toda Delos se bañó de perfume de ambrosía, la inmensa tierra rió e incluso las profundidades del mar se alegraron[31]. Por siempre queda en Delos algo del esplendor de esta primera hora, reflejado en la belleza de la palmera y del lago circular.

Una y otra vez a Apolo se le invita de nuevo a la fiesta por medio del peán, incluso en Delos; él está en Licia, se decía[32], o si no, en el lejano norte más allá de las enormes montañas junto al piadoso pueblo de los hiperbóreos. Algunas tumbas micénicas en Delos fueron veneradas como tumbas de las «Vírgenes hiperbóreas» que habían llegado anteriormente a Delos[33]; las ofrendas que llegaban a Delos a través de Apolonia en Epiro y Dodona, quizá siguiendo la «ruta del ámbar» desde el Norte, eran consideradas como ofrendas de los hiperbóreos[34]. También en Delfos, la epifanía de Apolo durante la fiesta podía presentarse como su llegada de la tierra de los hiperbóreos; un himno de Alceo describía cómo Apolo aparecía en un carro tirado por cisnes; cantaban ruiseñores, golondrinas y cigarras; la fuente Castalia manaba plata y el trípode délfico sonaba[35]. Una pintura de vaso aún más antigua muestra a Apolo en un carro tirado por caballos alados con dos figuras femeninas, quizá vírgenes hiperbóreas, en pie detrás de él; Ártemis, probablemente como señora de Delos, lo saluda[36]. En el culto, la llegada de Apolo se representa también mediante el rito de llevar ramas de laurel a su santuario, la *Daphnephoría*[37].

28 *VS* 22 B 51.
29 Callim. fr. 114 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 114, pp. 190s.]. Véase II 5, n. 80.
30 La complicación reside en la imposibilidad de separar las palabras *hekatebólos* y *hékatos* del nombre de la diosa Hécate (véase III 3.1, n. 18): Frisk I, pp. 473s.; Chantraine, p. 328; C. de Simone, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 84 (1970), pp. 216-220.
31 *Hymn. Apoll.* 25-126; Theogn. 5-10 West²; sobre la palmera datilera véase II 5, n. 20.
32 Simonid. *PMG* 519, 55a; Serv. auct. *Aen.* 4, 143.
33 Véase I 4, n. 25.
34 Hdt. 4, 32-35; Paus. 1, 31, 2; J. Tréheux, «La réalité historique des offrandes hyperboréennes», *Studies D. M. Robinson* II, 1953, pp. 758-774; W. Sale, «The Hyperborean Maidens of Delos», *HThR* 54 (1961), pp. 75-89; N. G. L. Hammond, *Epirus*, 1967, p. 331; H. Kothe, «Apollons ethnokulturelle Herkunft», *Klio* 52 (1970), pp. 205-230; G. B. Biancucci, «La vida Iperborea», *RFIC* 101 (1973), pp. 207-220.
35 Alcaeus fr. 307c Voigt = Himer. *Or.* 48, 10s. Colonna.
36 Ánfora de Melos (650 ca.); Schefold, lám. 10; Simon, p. 127, fig. 120.
37 Véase II 7, nn. 12-13.

El dios del arco es peligroso. Con la ayuda de Ártemis, mata sin compasión a todos los hijos de Níobe, quien había alardeado de su abundante descendencia y había ofendido a Leto[38]. Aquiles también muere por una flecha de Apolo; pero aquí, como en el caso de Ártemis e Ifigenia, aflora una casi identidad de dios y víctima; es Aquiles, el joven, con el cabello intonso y aún soltero, el que cae víctima del dios juvenil. Neoptólemo, hijo de Aquiles, encuentra una horrible muerte en el santuario de Apolo en Delfos y así se convierte en el héroe que preside todas las fiestas sacrificiales[39]. Las líneas divisorias se vuelven más claras cuando Apolo mata monstruos, como el gigante Ticio que intentó violar a Leto[40] o la sierpe de Delfos. La lucha con el dragón es un motivo que admite muchas variantes; el nombre e incluso el sexo del dragón délfico se registran de formas diversas; la versión que finalmente se impuso llamaba a la serpiente «Pitón», una hija de la tierra y señora de Delfos hasta que Apolo la mató con sus flechas[41]. El agón pítico fue considerado como una celebración de esta victoria.

En todas las fiestas de Apolo, la música del dios está presente en los coros de muchachos y muchachas; en particular, la fiesta pítica incluía siempre un agón musical, una competición de canto y lira, de canto y flauta o de flauta solista, aunque el interés popular posteriormente tendiera a centrarse en los acontecimientos deportivos, especialmente en las carreras de caballos. El vencedor recibía una corona de laurel, una tradición recuperada en el Renacimiento con la coronación del *poeta laureatus*. Para los griegos, por supuesto, las Musas son hijas de Zeus y Mnemósine; pero Apolo es su guía *(Mousagétes)*.

La condición de Apolo como dios sanador permanece como una característica central en su culto, desde la mítica fundación de Dídima, cuando Branco, fundador de la estirpe sacerdotal de los Bránquidas, desterró de la ciudad una epidemia[42], hasta la construcción del templo, bien conservado, en las solitarias montañas de Basas, en Arcadia, que fue erigido después de la peste de 430 y dedicado a Apolo Auxiliador *(Epikoúrios)*[43]. Las enfermedades particulares del hombre común son atendidas posteriormente por Asclepio, pero Asclepio es por siempre hijo de Apolo, que también recibe él mismo el epíteto *Iatrós*, «médico».

El dios del canto de curación podría perfectamente ser un dios mago; Apolo es justamente lo contrario, un dios de purificaciones y crípticos oráculos. Si se interpretan la enfermedad y la epidemia *(nósos)* en su sentido más amplio, como «contaminación», la enfermedad no se ve personificada, sino objetivada; entran en juego el conocimiento y la responsabilidad personal: la persona debe descubrir qué acción ha causado la «contaminación» y eliminar el *míasma* mediante una nueva acción[44]. Ello, por supuesto, requiere un conocimiento sobrehumano: el dios de las purificaciones debe ser también un dios oracular; sin embargo, gran parte de la función

38 *PR* II, pp. 119-126.

39 Aquiles: Burkert, *RhM* 118 (1975), p. 19; Neoptólemo: *HN*, pp. 136 s. En el peán de Eritras se canta: «preserva a los jóvenes», *IE* 205, 36-38.

40 K. Scherling, *RE s.v. Tityos* VI A (1937), coll. 1593-1609.

41 J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, 1959.

42 Callím. fr. 194, 28-31 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 194, 28-31, p. 219]. Véase II 8, n. 62.

43 Paus. 8, 41, 7-9; Gruben, pp. 115-124.

44 Véase II 4, nn. 16-17.

de los oráculos se extiende posteriormente más allá del ámbito de las prescripciones cultuales. En la época arcaica, los oráculos contribuyeron a la fama de Apolo más que cualquier otra cosa, aunque los oráculos no siempre pertenecen a su culto –el oráculo de Delos, por ejemplo, dejó de funcionar– y hay también oráculos de Zeus y oráculos de los muertos[45]. Ya en la *Ilíada*, el adivino está bajo la protección de Apolo; en el *Himno a Apolo*, el dios afirma:

> ¡Sean para mi la cítara y el curvado arco! Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus[46].

En esta función, Apolo está especialmente cerca de su padre Zeus: «Loxias es profeta de su padre Zeus»[47]. Sin embargo, es la revelación indirecta y velada la que pertenece especialmente a Apolo; por este motivo se le llama *Loxías*, «el Oblicuo»; los oscuros enunciados de un médium poseído por el dios se formulan en versos a menudo intencionalmente ambiguos e imprecisos; con frecuencia la interpretación correcta surgía sólo a la segunda o la tercera vez, como resultado de una experiencia dolorosa. Incluso aquí, donde lo divino parecía bastante tangible para los antiguos, Apolo sigue estando distante y fuera del alcance.

A través de las prescripciones cultuales procedentes de Delfos, se pueden discernir por primera vez entre los griegos las líneas generales de una moral universal que se impone sobre la tradición y los intereses de grupo. Fue Delfos la que confirmó e inculcó el sentimiento de que el asesinato exige una reparación y al mismo tiempo afirmaba que era posible superar la catástrofe mediante la expiación[48]. En la mitología, el propio Apolo se somete a esta ley; después de matar a los Cíclopes es expulsado del Olimpo y después de matar a la Pitón se ve obligado a abandonar Delfos y a buscar purificación en el lejano valle del Tempe en Tesalia[49]. Según Esquilo, se imaginaba también que él había ejecutado personalmente la cruenta purificación de Orestes en el templo de Delfos[50]. En el último libro de la *Ilíada*, Apolo, como defensor de la pureza, reconviene a Aquiles, que es incapaz de aceptar la muerte de Patroclo y sigue ultrajando el cadáver de Héctor:

> él ultraja la muda tierra con su ira [...] Las Moiras dieron a los hombres un corazón apto para soportar[51].

El hombre es capaz de superar la adversidad y empezar de nuevo con la conciencia de la limitación de su propia temporalidad.

En el siglo VI se grabaron en el templo de Delfos algunas máximas –la forma en que se condensaba entonces la sabiduría– que posteriormente se atribuyeron a los

45 Véase II 8.
46 *Hymn. Apoll.* 131s.
47 Aesch. *Eum.* 19.
48 *GGR*, pp. 647-652; W. Schadewaldt, «Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee», en *Hellas und Hesperien* I, 1970, pp. 669-685.
49 Eur. *Alc.* 6s., Aristonous fr. 1, 17 (p. 163 Powell); Paus. 2, 7, 7; 30, 3.
50 Véase II 4, n. 16.
51 *Il.* 24, 33-54, especialmente 49 y 54; F. Dirlmeier, «Apollon, Gott und Erzieher des hellenischen Adels», *ARW* 36 (1939), pp. 277-299 = *Kleine Schriften*, 1970, pp. 31-47. Paus. 8, 41, 7-9; Gruben, pp. 115-124.

«Siete Sabios»[52]. En particular, dos de estas sentencias expresan el espíritu de Apolo, que es sabiduría y moral al mismo tiempo: *medèn ágan* «nada en exceso» y *gnôthi sautón*, «conócete a ti mismo»; la última, como se ha interpretado hace ya tiempo, no debe entenderse en un sentido psicológico o en el sentido filosófico-existencial de Sócrates, sino en un sentido antropológico: reconoce que no eres un dios. Emerge una ética de lo «humano», pero está más cerca del pesimismo que de un programa para el progreso humano.

Apolo queda como el «Dios de de la lejanía»[53]; el hombre se conoce a sí mismo en su distancia del dios. Este aspecto se expresa ya también en la *Ilíada*. Posidón y Apolo se enfrentan en la batalla de los dioses, pero Apolo se niega a aceptar el desafio:

> Sacudidor de la tierra, no podrías decir que soy sensato si me batiera contigo por culpa de los infelices mortales que, como las hojas unas veces están florecientes, cuando se alimentan de los frutos de la tierra, otras se consumen exánimes[54].

Con este gesto de infinita superioridad, el dios se aparta de toda la humanidad, píos e impíos, puros e impuros. Pero los hombres que tienen presente a este dios en la conciencia de su propia desgracia se aventuran a algo superior, algo absoluto; el reconocimiento del límite significa que la parte limitada no es todo. Incluso lo demasiado humano recibe luz y forma desde esa distancia. Cuando, a partir del siglo V, empezó a entenderse a Apolo como dios del sol[55], el hecho tenía un sentido evidente, aunque también representaba una limitación.

2.6. Ártemis

Ártemis[1] no sólo goza de uno de los cultos más difundidos, sino que es también una de las divinidades más peculiares y, evidentemente, una de las más antiguas. Su nombre[2] es etimológicamente oscuro; si se testimonia o no en lineal B es todavía una cuestión controvertida[3]. Resultan evidentes sus estrechas conexiones con Asia Menor. Su nombre aparece entre los dioses de los lidios y de los licios y, aunque un

52 Arist. fr. 3 Rose; *SIG* 1268; B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, [4]1971, cfr. L. Robert, *CRAI* (1968), pp. 416-457; *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, 1971, p. 183, n° 37.

53 Otto (1), p. 77.

54 *Il.* 21, 462-466.

55 Que Apolo fuera dios del sol era aún para Roscher «una de las realidades más evidentes de la mitología», *RML* I 1 (1884-1886), col. 422; refutaeión detallada en: *CGS* IV, pp. 136-144; cfr. P. Boyancé, «L'Apollon Solaire», en *Mélanges J. Carcopino*, 1966, pp. 149-170. El testimonio más antiguo: Aesch. *Suppl.* 212-214 (el texto es inseguro); *Bassarai*, pp. 138 s. Radt.

1 K. Wernicke, *RE* II (1895), cols. 1336-1440; *CGS* II, pp. 425-498; Otto (1), pp. 62-91; *GGR*, pp. 481-500; G. Bruns, *Die Jägerin Artemis*, tesis doct., Bonn, 1929; K. Hoenn, *Artemis, Gestaltwandel einer Göttin*, 1946; I. Chirassi, *Miti e culti arcaici di Artemis nel Peloponneso e Grecia centrale*, 1964; L. Kahil y N. Icard, *LIMC s.v. Artemis* II (1984), pp. 618-753.

2 Sobre *artemés* «sano», Apolodoro en Strab. 14, 635 = *FGrHist* 244 F 99b; sobre *ártamos* «carnicero», Schol. Lyc. 797, *PR* I, p. 296, n. 2; sobre *árktos* «osa» y la diosa celta de los osos, *Dea Artio*: M. S. Ruipérez, *Emerita* 15 (1947), pp. 1-60; G. Arrigoni, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, S. III 14/3 (1984), pp. 1000 ss., láms. 95-96.

3 *Doc.* 127 [F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico* I, 1985, *s.v. a-te-mi-to*]; véase I 3.6, n. 23.

préstamo del griego es probable en el caso de los licios y no se puede excluir en el caso de los lidios, los nombres de persona teofóricos con su formación no griega indican hasta qué punto ha sido asimilada esta diosa[4]. En el culto de Ártemis en Perga[5], en Panfilia, y aún más en el caso de la célebre Ártemis de Éfeso[6], las ciudades griegas parecen haber incorporado de manera sistemática los elementos de Asia Menor en la imagen cultual y también en la organización de sacerdotes mendicantes o incluso de sacerdotes eunucos dentro del ámbito del personal de un templo. Posteriormente no se dudó en identificarla con la Gran Diosa de Asia Menor, con Cibele o Anahita. Como Apolo, Ártemis también lleva leones orientales en su cortejo.

En la *Ilíada* se llama a Ártemis «Señora de los Animales» *(Pótnia therôn)*[7], obviamente una fórmula bien establecida, y ello se ha considerado con razón como una clave interpretativa de su naturaleza. El motivo oriental tan apreciado en el arte arcaico que muestra una diosa –a menudo con alas– entre animales salvajes dispuestos simétricamente se asocia generalmente con Ártemis. Esta *Pótnia therôn* es una Señora de toda la naturaleza salvaje, de los peces del agua, de los pájaros del aire, de los leones y los ciervos, las cabras y las liebres; ella misma es salvaje y siniestra y se la representa incluso con cabeza de Gorgona. Cuida y protege a los cachorros:

> Dispuesta con las débiles crías de los fieros leones y tierna con los cachorros que gustan de la ubre de todas las fieras montaraces[8],

pero al mismo tiempo es la cazadora que triunfalmente mata a su presa con arco y flechas. Siempre y en todas partes, Ártemis es la diosa de la caza y de los cazadores; es honrada de una forma muy antigua: el cazador cuelga los cuernos y la piel de su presa en un árbol o bien en pilares especiales con forma de garrote[9]. Sin duda, tales costumbres, así como la misma idea de Señora de los Animales, se remontan al Paleolítico.

En los poemas homéricos, se suprime decididamente esta esfera de actividad, aún referida con el título de «Señora de los Animales» y muy viva en el culto, y Ártemis se convierte en una «muchacha». En la batalla de los dioses, Ártemis tiene un papel lamentable: un discurso insolente y Hera la agarra por las muñecas y la golpea en las orejas con su aljaba; las flechas se le caen diseminadas por el suelo y Ártemis corre con los ojos llenos de lágrimas a buscar consuelo en su padre Zeus, mientras Leto, su madre, recoge las flechas[10]. La diosa queda relegada al papel de torpe muchacha adolescente junto a una severa madrastra; entre guerreros está doblemente fuera de lugar.

4 Lidio: *Artimús*: A. Heubeck, *Lydiaka*, 1959, p.23; R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, 1964, p. 64; el nombre propio lidio *Artimmas*: Sittig, p. 60; *GdH* I, p. 324; licio *Ertemis*: *RA* (1970), p. 311, fig. 6; el nombre propio licio *Erttimeli/Artimelis*: *CRAI* (1974), pp. 85; 116.

5 B. Pace, «Diana Pergaea», en *Anatolian Studies presented to W. Ramsay*, 1923, pp. 297-314; *SIG* 1015; Fleischer, pp. 233-254; 414; véase II 7, n. 22.

6 Véase II 6, n. 22.

7 *Il.* 21, 470; véase I 3.5, n. 48.

8 Aesch. *Ag.* 141-143.

9 *A.P.* 6,111, etc.; Meuli (1975), pp. 1084-1088; Simon, p. 147.

10 *Il.* 21, 470-514.

El retrato positivo opuesto se presenta en la *Odisea*: se describe a la más atractiva de las vírgenes, Nausícaa, haciendo referencia a Ártemis:

> Entre ellas Nausícaa de blancos brazos dirigía el canto. Cual avanza la flechera Ártemis a través de los montes o por el muy alto Táigeto o por el Erimanto, deleitándose con sus cabras y las ciervas veloces, y a su lado las Ninfas agrestes, hijas de Zeus, portador de la égida, juegan, mientras se alegra en su ánimo Leto, y sobre todas ellas destaca en la cabeza y la frente, y resulta fácil de distinguir, aun siendo todas hermosas, así entre sus sirvientas resaltaba la joven doncella[11].

Éste se convierte en el retrato definitivo de la diosa: Ártemis con su grupo de ninfas, cazando, danzando y jugando en los montes y en los prados. A Ártemis se la llama por tanto «sonora» (*keladeiné*); se dice en el himno homérico[12]:

> le agrada el arco, abatir fieras en los montes, las forminges, los coros y los penetrantes gritos de invocación, así como las arboledas umbrías y la ciudad de los varones justos.

Así se refleja en la iconografía clásica: es una figura juvenil, ágil con un quitón corto y un peinado de muchacha y lleva un arco y una aljaba de flechas; como su hermano Apolo, va a menudo acompañada de un animal, normalmente un ciervo o una corza.

La diosa entre sus ninfas es *hagné* en un sentido muy particular, en cuanto virgen inviolada e inviolable. Aquí comienza a tomar forma un sentimiento, que apenas se expresa en otros lugares, hacia la «naturaleza virginal», con prados, bosquecillos y montes[13]; Ártemis es la diosa del campo abierto, fuera de ciudades y pueblos y fuera de los campos cultivados por la acción del hombre. Pero detrás de ello hay también un aspecto ritual, el antiguo tabú de la caza: el cazador también debe ser moderado, puro y casto; así puede ganarse el favor de Ártemis. La expresión más conmovedora del ideal de Ártemis se encuentra en el *Hipólito* de Eurípides. El cazador Hipólito lleva a Ártemis una guirnalda de flores arrancadas de un prado nunca segado por el hombre, que sólo el puro puede pisar; sólo a él se le permite entrar y aquí, en la soledad[14], se le concede incluso el favor de oír la voz de Ártemis. Pero su devoción exclusiva a esta diosa viola las reglas que gobiernan la vida humana y así cae víctima de Afrodita.

La virginidad de Ártemis no es asexualidad como en el caso de la inteligencia práctica y organizativa de Atenea, sino un ideal particularmente erótico y provocador. En la *Ilíada*, el «coro de Ártemis» se menciona sólo una vez[15], para narrar cómo Hermes ardía de amor por una de las bailarinas y, acto seguido, la hace madre. También en otros casos el «coro de Ártemis» representa una ocasión predestinada para el rapto de muchachas, bien sea cuando los Dioscuros raptan a las

11 *Od.* 6, 102-109 [trad. de C. García Gual].
12 *Hymn. Aphr.* 18-20 [trad. de A. Bernabé].
13 Otto (1), pp. 83 s.
14 Eur. *Hippol.* 73-87; *GB* III, p. 191-200; *HN*, pp. 72 s. En cuanto diosa «de las afueras», Ártemis es también diosa de los efebos: por ej. *AAA* 5 (1972), pp. 252-254.
15 *Il.* 16, 183.

Leucípides o bien cuando Teseo se lleva a Helena[16]. Calisto, la «Más Hermosa», cazaba en el cortejo de Ártemis cuando Zeus asumió la forma de la diosa y la violó, convirtiendo la figura de la «virgen pura» en su extremo opuesto; así Zeus generó a Árcade, el ancestro epónimo de los Arcadios[17].

Aquí y en otros lugares el retrato pictórico de Ártemis y su séquito se centra en elementos presentes en el rito. La misma palabra *nýmphe* se refiere tanto a las divinidades presentes en arroyos y flores, como a las «novias» humanas y a las «mujeres jóvenes» en su primer encuentro con el amor[17a]. Las bailarinas de Caria, las «Cariátides», son leyenda y realidad[18]. En todas partes las muchachas casaderas se reúnen para formar grupos de danza, especialmente en las fiestas en honor de la diosa; ésta es de hecho una de las oportunidades más importantes para los hombres jóvenes de conocer a muchachas[19]. Ocasionalmente las muchachas pasan un mayor período de tiempo al servicio exclusivo de Ártemis como parte de un rito de iniciación; el ejemplo más famoso es Braurón, cerca de Atenas[20]. En otro culto, las muchachas bromean llevando falos[21] –lo que se reflejaba en el extraño destino de Calisto– o si no, llevan máscaras grotescas como las que se descubrieron en el santuario de Ortia en Esparta[22]; las muchachas, como su diosa, pueden asumir el aspecto de una Gorgona: de esta forma, se representa aún más drásticamente su «estatus excepcional» en el mundo «de las afueras».

Al mismo tiempo, el retrato sereno y no del todo inocente de los grupos de vírgenes de Ártemis no carece de una cara más oscura. La diosa inviolable es terrible e incluso cruel; su flecha amenaza a cualquier muchacha que realiza su destino de mujer. Hera injuria a Ártemis con las palabras: «una leona para las mujeres ha hecho de ti Zeus y te ha permitido matar a la que quieras»[23]. El servicio en el templo de Braurón y también las más sencillas ofrendas prematrimoniales (*protéleia*) a Ártemis[24] se consideraban como un rescate anticipado del poder de la diosa virgen; las mujeres que morían de parto eran víctimas directas de Ártemis; sus vestidos se consagraban en Braurón[25]. Pero, así como el dios de la peste es también el dios sanador, la virgen es también la diosa del nacimiento; el desgarrador grito de miedo de las mujeres la invoca y ella acude y trae consuelo[26]; así, su imagen se funde con la de Ilitia. No hay boda sin Ártemis: ella tiene el poder de enviar o alejar los peligros antes y después de este cambio decisivo en la vida de una muchacha.

16 Rapto de las Leucípides: vaso del pintor de Meidias: *ARV*² 1313, 5; Arias-Hirmer, láms. 214-215; A. Hermary, *LIMC s.v. Dioskouroi* III (1986), p. 584, n° 210. Rapto de Helena: Plut. *Thes.* 31.

17 Apollod. 3, 100; Amphis fr. 46 Kassel-Austin; Adler, *RE* X (1919), cols. 1726-1729; W. Sale, *RhM* 105 (1962), pp. 122-141; 108 (1965), pp. 11-35; G. Maggiulli, «Artemide – Callisto», en *Mythos. Scripta in honorem M. Untersteiner*, 1970, pp. 179-186; G. Arrigoni, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* S. III 14/3 (1984), pp. 1013-1019 y lám. 97; I. McPhee, *LIMC s.v. Kallisto* V (1990), pp. 940-944.

17a [Cfr. F. Díez Platas, en J. C. Bermejo Barrera y F. Díez Platas, *Lecturas del mito griego*, 2002, 185-108.]

18 Wide, pp. 102 s.; véase II 7, n. 40; en general, Calame, 1977.

19 Plut. *De mul. virt.* 254A (Mileto); Callim. fr. 75 (Acontio y Cidipa) [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 75, p. 168 ss.], un motivo favorito de la Comedia Nueva.

20 Véase V 3.4, n. 34.

21 Hesych. *s.v. lómbai*, Latte, véase II 7, n. 59.

22 Véase II 7, n. 49; sobre Ártemis *Alpheiaía* véase II 7 n. 51. *Pótnia therôn* como Gorgona: *GGR*, lám. 30, 2.

23 *Il.* 21, 483s.

24 *HN*, p. 75, n. 20. Sacrificio a Ártemis antes y después de las bodas en Cirene: *LSS* 115 B.

25 Véase II 2, n. 32.

26 Eur. *Hippol.* 161; sobre Ilitia véase I 3.3, nn. 13-14; III 3.1, n. 10.

Como diosa de lo «silvestre», Ártemis preside la caza y la iniciación de las muchachas. El mito etiológico indica una relación aún más íntima; se dice que la dedicación de muchachas jóvenes a Braurón representaba la expiación por una osa, consagrada a Ártemis, que fue sacrificada por unos jóvenes áticos[27]; por este motivo, las muchachas mismas se llaman osas *(árktoi)*. La muchacha como víctima sustitutiva del animal que se va a sacrificar –presentada en la mitología como la esposa del oso o del búfalo– es un motivo muy difundido en las culturas de cazadores. Este mismo motivo se puede percibir también en el mito griego más famoso de sacrificio humano, el mito de Ifigenia: debido a que Agamenón había matado a un ciervo en el bosquecillo sagrado de Ártemis, la diosa exige el sacrificio de su hija[28], que a su vez en la versión ampliada del mito es reemplazada milagrosamente por una cierva. En el contexto de la épica, este sacrificio tiene la función de dar comienzo a la guerra; en la realidad, los sacrificios de cabras a Ártemis *Agrotéra* preceden a la batalla[29]. La caza y la guerra se presentan como equivalentes. Tras la iniciación de la muchacha, aparece, como nivel aún más profundo, el sacrificio de la muchacha. Y, al igual que Apolo se refleja en Aquiles, Ártemis se refleja en Ifigenia; la propia Ifigenia se convierte en diosa, una segunda Ártemis[30]. De esta forma, la verdadera figura de la «Virgen» surge del sacrificio.

En efecto, Ártemis es y permanece como Señora de los sacrificios, especialmente de los sacrificios crueles y sangrientos. La imagen de Ártemis que Orestes se lleva consigo de la Táuride, junto con Ifigenia, exige sangre humana. Así, se lleva la imagen a *Halaì Araphenídes*, en Ática, donde se hacía brotar sangre de un corte en la garganta de un hombre[31] en la fiesta de Ártemis *Tauropólos*, o a Esparta, donde corría la sangre de los efebos en la fiesta de Ortia. La flagelación en el teatro como una competición de resistencia ante un público de turistas es evidentemente, al menos en esta forma, una innovación de época imperial. Las fuentes más antiguas hablan de un juego cultual en el que un grupo o una clase de edad tenía que robar el «queso» del altar de Ártemis[32] mientras que otros, armados con látigos, defendían el altar. Para los griegos tal práctica está lejos de ser una imagen de «pura» devoción. Con la crueldad ritual penetra en la civilización de la *pólis* algo de la dureza de la vida precivilizada. A los griegos les gusta relacionar esta costumbre con los pueblos bárbaros de la Táuride en el lejano norte, pero sin negar la identidad de esta diosa con la risueña guía de las ninfas.

27 Schol. Aristoph. *Lys.* 645a Hangard; Zenob. Ath. I, 8 p. 350 Miller (*Mélanges de Littérature Grecque*, 1869 [reimp. 1965] *s.v. Émbarós eimi*), Pausanias Atticista *epsilon* 35 en H. Erbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, 1950, pp. 177s. W. Sale, *RhM* 118 (1975), pp. 265-284; pinturas vasculares con osas y máscaras de oso: L. Kahil, *AK* 20 (1977), pp. 86-98. Véase V 3.4, n. 34.

28 *PR* II, pp. 1095-1106. Excavaciones del santuario de Ártemis en Áulide: *Ergon* (1958-1961).

29 Véase II 1, n. 97; *HN*, pp. 77s.

30 Hes. fr. 23 a, 26 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, pp. 222 s.].

31 Véase II 1, n. 34.

32 Xen. *Lac. Resp.* 2, 9; Plat. *Leg.* 633b; véase I 4, n. 30; II 1, n. 35; II 5, n. 732; V 3.4, n. 18. Sobre la forma del nombre –*Worthasia, Worthatia, Wortheia, Ortheía*, incorrecto *Orthía*– véase E. Risch, *Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern* 5 (1979), p. 27.

2.7. Afrodita

El ámbito de la actividad de Afrodita[1] es evidente del modo más directo e inmediato: la feliz consumación de la sexualidad. *Aphrodísia* y el verbo *aphrodisiázein* denotan simplemente el acto de amor y en la *Odisea*[2] el nombre de la diosa se usa ya en el mismo sentido. El antiguo nombre abstracto para el deseo sexual, *éros*, gramaticalmente de género masculino, se convierte en el dios Eros, hijo de Afrodita; el «Anhelo» *(Hímeros)* está a menudo a su lado; a ambos se los describe como jóvenes alados y posteriormente también como angelotes infantiles[3]. Por muy impía que pueda parecer la apoteosis de la sexualidad a la luz de la tradición cristiana, la sensibilidad moderna puede, sin embargo, apreciar también cómo, en la experiencia del amor, el ser amado, y de hecho el mundo entero, aparece transformado y felizmente intensificado, haciendo que todo lo demás parezca insignificante: se revela un poder enorme, una gran divinidad.

Los griegos no fueron los primeros en dar nombre a una diosa de este tipo y en venerarla con un culto. Tras la figura de Afrodita se encuentra claramente la antigua diosa del amor semítica, Ishtar-Astarté, divina consorte del rey, reina del cielo y hetera al mismo tiempo. Ya Heródoto sostiene este origen semítico, o más concretamente fenicio[4]. Las pruebas más decisivas, sin embargo, proceden de las correspondencias en el culto y la iconografía que van más allá de la mera sexualidad: esta divinidad es andrógina[5]: hay una Ishtar con barba y un Ashtar masculino junto a Astarté, así como existe una Afrodita barbada y un Afrodito masculino junto a Afrodita. A Astarté se la llama «Reina del Cielo»[6] al igual que Afrodita es «la Celeste» *(Ouranía)*. Astarté es venerada con altares de incienso y sacrificios de palomas, exactamente igual que Afrodita y sólo ella[7]. Ishtar es al mismo tiempo una diosa guerrera y también Afrodita puede ir armada y conceder la victoria[8]. Si además hay prostitución dentro del templo en el culto a Afrodita[9], se asume la más notoria caracterís-

1 Tempel, *RE* I (1894), cols. 2729-2776; *CGS* II, pp. 618-730; *GdH* I, pp. 95-98; *GGR*, pp. 519-526; H. Herter, «Die Ursprünge des Aphroditekultes», en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, pp. 61-76; D. D. Boedeker, *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, 1974; J.-E. Dugand, «Aphrodite-Astarté», en *Hommages à Pierre Fargues*, 1974, pp. 73-98; A. Delivorrias *et al.*, *LIMC s.v. Aphrodite* II (1984), pp. 2-151; V. Pirenne Delforge, *L'Aphrodite grecque*, 1994; C. Bonnet y V. Pirenne Delforge, «Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen», en C. Bonnet y A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, 1999, pp. 249-273.

2 *Od.* 22, 444.

3 A. Greifenhagen, *Griechische Eroten*, 1952.

4 Hdt. 1, 105; 131; la conexión es discutida por A. Enmann, *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultes*, 1886, y por Tümpel (*supra*, n. 1); cfr. *infra* n. 18. Sobre Ishtar-Astarté: Gese, pp. 161-164; W. Hermann, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15 (1969), pp. 6-52; W. Helck, *Betrachtungen zur Grossen Göttin*, 1971, pp. 230-242.

5 A. Caquot, *Syria* 35 (1958), pp. 45-60; Gese, pp. 137-139; Afrodito en Chipre, Paion *FGrHist* 575 F 1; Afrodito en Atenas con cambio ritual de vestidos durante el sacrificio, Philochor. *FGrHist* 328 F 184.

6 AT *Jer* 7, 18; 44, 17-19.

7 «Quemar incienso»: *Jer* (*supra* n. 6). Véase II 1 n. 66; palomas: *LSCG* 39, 24; Schol. Ap. Rh. 3, 549; danza en torno a una especie de palomar en Chipre, *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, 1971, pp. 39 s., lám. 18; cfr. P. Dikaios, *Syria* 13 (1932), pp. 350 s.

8 *GGR*, p. 521, n. 5; véase III 2.4, n. 9.

9 Corinto: Píndaro fr. 122 Maehler, cfr. H. Schmitz, *Hypsos und Bios*, tesis doct., Zúrich, 1970, pp. 30-32; discutido por H. Cozelmann, «Korinth und die Mädchen der Aphrodite», *NGG* (1967), p. 8. Locros: Justin. 21, 3; Prückner, pp. 9-14; es discutida la referencia en una inscripción a la

tica del culto a Ishtar-Astarté. La relación con los jardines y con el mar está también presente en ambos casos[10]. En el proceso de transmisión del Este al Oeste probablemente desempeñaron también un papel las representaciones frontales de la diosa desnuda, como las que se encontraron fundamentalmente en objetos pequeños, en piezas ornamentales y en colgantes de oro[11]; quizá por este motivo se llame a Afrodita «la Áurea». En los textos micénicos no hay huella de Afrodita; las famosas figuras de las láminas de oro procedentes de la tercera tumba de fosa no tienen paralelos[12].

Como punto intermedio la tradición hace referencia a Chipre, en particular a Pafos. Pafos es ya la morada de Afrodita en la *Odisea*[13] y, a partir de la época de la *Ilíada*, *Kýpris* es el nombre poético más común para la diosa. El panorama se complica, sin embargo, a partir de nuevos hallazgos arqueológicos en relación con el antiguo y celebérrimo templo de Afrodita en Pafos[14]: se trata de un complejo monumental del siglo XII a.C., de la época en que los aqueos micénicos se asentaron allí; la tradición micénica se manifiesta también en la fachada tripartita del templo con cuernos cultuales, como se muestra en monedas tardías. La colonización fenicia, que se expandió desde Tiro, no llegó a Chipre hasta el siglo IX; el templo micénico de Citio fue sustituido por un santuario dedicado a Astarté en torno a 800[15]. No obstante, una construcción de templo monumental de este tipo es en sí misma tan poco micénica como Afrodita. El segundo santuario famoso de Afrodita en Chipre está en Amatunte[16], donde se conservaron una escritura y una lengua indígenas «eteo-chipriotas» hasta el umbral de la época helenística. Pero parecería que Afrodita no puede ser tampoco solamente originaria de Chipre; algunas estatuillas chipriotas de la Edad del Bronce de la diosa desnuda tienen caras de pájaro horriblemente repulsivas. Chipre estuvo siempre expuesta a múltiples influencias del Próximo Oriente, pero éstas difícilmente pueden definirse mientras no se descifren las escrituras chipriotas. Digna de mención es una estatuilla de bronce de la diosa desnuda que se encuentra sobre un lingote de cobre, equivalente al «Dios sobre el Lingote de Cobre» de Enkomi[17]; resultaba también sorprendente el vínculo entre el templo y los talleres de los herreros en el santuario tardo micénico de Citio. La asociación de Afrodita y Hefesto parece adquirir aquí una importancia inesperada. Sin embargo, el «origen» de Afrodita sigue siendo tan oscuro como su nombre[18]. Debe tenerse

---

«paga (¿alquiler?) de las mujeres consagradas, según el decreto», cfr. A. de Franciscis, *Stato e società in Locri Epizefirii*, 1972, pp. 152 s.; S. Pembroke, *Annales ESC* 5 (1970), pp. 1269; cfr. en general: E. M. Yamauchi, «Cultic Prostitution», en *Orient and Occident. Essays C. H. Gordon*, 1973, pp. 213-222 [B. McLachlan, «Sacred prostitution and Aphrodite», *SR* 21 (1992), pp. 145-162].

10 W. Andrae, «Der kultische Garten», *Welt des Orients* 1 (1947-1952), pp. 485-494; en Pafos: Strab. 14, 683; E. Langlotz, «Aphrodite in den Garten», *SB Heidelberg*, 1953, nº 4. Mito de Astarté y el Mar: *ANET* 17 s.; R. Dussaud, *CRAI* (1947), pp. 208-212.

11 *Journal of the Near Eastern Studies* 21 (1962), p. 109; T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 1957, p. 31.

12 Véase I 3.5, n. 47.

13 *Od.* 8, 363 = *Hymn. Aphr.* 59.

14 Véase I 4, n. 21.

15 Véase I 4 n. 5; ya el templo de la Edad del Bronce tenía un jardín.

16 *RE* I (1894), col. 2760. En general, J. Karageorghis, *La grande déesse de Chypre et son culte*, 1977.

17 H. W. Catling, *Alasia* I (1971), p. 17; véase I 4, n. 4.

18 Asociado por los griegos con *aphrós* «espuma», Hes. *Theog.* 197; *Aphr-hodite* «que camina sobre la

siempre en cuenta la posibilidad de transformaciones secundarias bajo influencia fenicia; un segundo santuario arcaico de Afrodita en Pafos[19] muestra numerosos rasgos fenicios en sus ofrendas votivas.

La «Áurea Afrodita», la encantadora diosa del amor, es ya desde hace tiempo familiar para la poesía épica. La historia de cómo Afrodita venció a Atenea y Hera en el Juicio de Paris y cómo ello llevó al rapto de Helena y al desencadenamiento de la Guerra de Troya es sin duda un antiguo motivo legendario[20]. La *Ilíada* hace referencia a esta narración cuando el poeta describe cómo Afrodita sustrae a Paris de su derrota a manos de Menelao y lo traslada a su cámara nupcial y lleva a Helena junto a él. Helena reconoce a la diosa por su cuello exquisitamente hermoso, sus preciosos pechos y sus brillantes ojos; su resistencia a la poderosa voluntad de la diosa es vencida rápidamente[21]: Afrodita puede ser también una diosa terrible. La intervención de Afrodita en la batalla tiene menos éxito cuando trata de proteger a su hijo Eneas de Diomedes: Diomedes la hiere en la mano y, al derramarse la sangre divina, Diomedes se burla de Afrodita gritándole que ella puede engañar a mujeres débiles pero debería mantenerse lejos de la guerra. El padre Zeus está de acuerdo con esta opinión, pero se expresa en términos más amables[22]. Él mismo, por supuesto, sucumbirá más tarde ante la magia del cinturón bordado de Afrodita: «en él está el amor, el deseo, la amorosa plática y la seducción»[23]. En el canto de Demódoco ante los feacios, la gran seductora finalmente cae víctima de sus propias artimañas: Afrodita, que está casada con Hefesto, tiene una relación secreta con el veloz Ares, pero Hefesto astutamente dispone una red y los caza *in flagranti*, mientras todos los dioses se reúnen a su alrededor prorrumpiendo en homérica risa ante tan graciosa escena[24].

De forma magnífica se describe a Afrodita en el antiguo *Himno* dedicado a ella, que cuenta cómo fue en busca del pastor Anquises en el monte Ida para concebir a Eneas. Aquí Afrodita asume rasgos de la diosa frigia Cibeles, la Madre de la montaña, una forma de la Gran Diosa anatolia que se equipara también con Afrodita en otros lugares[25]. Se mueve a través de las laderas boscosas del Ida seguida por lobos grises que le hacen halagos, leones de feroces miradas, osos y veloces panteras; la diosa se deleita con su séquito e infunde en los animales el deseo amoroso, de forma

---

espuma», P. Kretschmer, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 33 (1895), p. 267; sobre Ashoret: F. Hommel, *Jahrbuch für classische Philologie* 28 (1882), p. 176 y *Ethnologie und Geographie des Alten Orients*, 1962, p. 1040; H. Grimme, *Glotta* 14 (1925), pp. 17s.; Helck, p. 233; Dugand (*supra*, n. 1); sobre *prd* «paloma»: E. Roeth, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, I, 1846, p. 263; sobre *prt* «ser fecundo»: M. K. Schretter, *Alte Orient und Hellas*, 1974, p. 165; indoeuropeo «nube chispeante», hipóstasis de Eos, Boedecker (*supra* n. 1); G. Nagy, *HSCP* 77 (1973), p. 162.

19 El santuario de Kouklia: V. Wilson, *AA* (1975), pp. 446-455. Sobre una particular forma fenicio-chipriota: W. Fauth, *Aphrodite Parakyptusa*, *Abh.*, Mainz, 1966, nº 6.

20 K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, 1938 = *Tradition und Geist*, 1960, pp. 16-36; Ch. Clairmont, *Das Parisurteil in der antiken Kunst*, 1951; J. Raab, *Zu den Darstellungen des Parisurteil in der griechischen Kunst*, 1972; las imágenes más antiguas: Simon, p. 243, figs. 230-231.

21 *Il.* 3, 380-420.

22 *Il.* 5, 311-430.

23 *Il.* 14, 216s. Véase III 2.2, n. 18.

24 *Od.* 8, 266-366; Burkert, *RhM* 103 (1960), pp. 130-144.

25 Charon *FGrHist* 262 F 5; véase III 3.4, n. 25.

que todos se aparean en los valles umbríos[26]. Esta Afrodita es una Señora de los Animales, una Señora de los temibles animales feroces que, sin embargo, bajo el influjo de la diosa, olvidan su naturaleza y obedecen la ley superior de la unión sexual.

Profundidades más siniestras e inquietantes alcanza el mito del nacimiento narrado por Hesíodo[27]. Urano, el cielo, esposo de Gaia, no permitía a sus hijos venir al mundo y así, mientras Urano abrazaba a Gaia, su hijo Crono le cortó con una hoz los genitales a su padre y los lanzó al mar hacia atrás. Cuando el mar los arrastró, se formó espuma blanca en torno a ellos y en su interior creció una muchacha; fue llevada por las olas hasta Citera y después a Chipre, donde ganó la costa; una diosa respetable y bella, la «nacida de la espuma» *Afrodíte*. Mientras que en la épica se asocia con Afrodita la fórmula «hija de Zeus» y se menciona a Dione como su madre, en esta narración, ella es más antigua que todos los dioses olímpicos; junto a la primera diferenciación cósmica, la separación entre cielo y tierra, surgió también la fuerza de la unión. Afrodita se encuentra por tanto en el centro de la especulación cosmogónica que, a través de «Orfeo», siguió desarrollándose ampliamente hasta Parménides y Empédocles[28]: la procreación y la «unión» amorosa son las cosas que hacen avanzar el mundo.

Aunque ignorado en la épica heroica, el mito del nacimiento no es una invención poética marginal. El epíteto homérico de Afrodita, *philommeidés*, «que ama la risa», es según la estructura de la palabra, una reinterpretación del término hesiódico *philommedés*, «a quien pertenecen los genitales masculinos»[29]. Una curiosa terracota votiva del siglo VII muestra una Afrodita barbada saliendo de un testículo[30]. La castración y la acción de arrojar al mar están presumiblemente relacionadas con ritos de sacrificio; el macho cabrío pertenece a Afrodita[31]. La figura que surge del mar, por supuesto, ha dejado atrás toda esta crudeza. El nacimiento del mar fue uno de los motivos favoritos del arte griego[32]; el mejor ejemplo es el «Trono Ludovisi», tardoarcaico, que quizá provenga del templo de Afrodita en Locros.

La expresión más completa y personal del culto a Afrodita se encuentra en los poemas de Safo. El círculo de muchachas que esperan el matrimonio se baña en el aura de la diosa, con coronas de flores, costosos tocados, dulces perfumes y mullidos cojines. Afrodita es invitada a la fiesta, a que baje a su bosquecillo sagrado, donde un mágico sueño desciende de las trémulas ramas, para verter el néctar, mezclado como el vino con la alegría de la fiesta. Pero también están dirigidas a Cipris

26 *Hymn. Aphr.* 68-74; a causa de la tradición sobre Eneas, la relación del *Himno* con la *Ilíada* es muy discutida: K. Reinhardt, *Die Ilias und ihre Dichter*, 1961, pp. 507-521; E. Heitsch, *Aphroditehymnos. Aeneas und Homer*, 1965; H. L. Lentz, *Der homerische Aphroditehymnos und die Aristie des Aineias in der Ilias*, tesis doct., Bonn, 1975. [Sobre el Himno cfr. la introducción, traducción y notas de A. Bernabé en *Himnos Homéricos, La «Batracomiomaquia»*, 1978, así como id., en J. A. López Férez (ed.), *Mitos de la literatura griega, arcaica y clásica*, 2002, pp. 93-110 y J. Rudhardt, «L'hymne homérique à Aphrodite. Essai d'interpretation», *MH* 48 (1991), pp. 8-20].

27 Hes. *Theog.* 154-206; cfr. el comentario al pasaje de West (1).

28 W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde*, 1942.

29 A. Heubeck, *Beiträge zur Namenforschung* 16 (1965), pp. 204-206.

30 E. Payne, *Parachora*, 1940, lám. 102, nº 183a.

31 *HN*, pp. 84, n. 56; 81, n. 46.

32 E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, 1957; cfr. Simon, 1969, p. 248, figs. 236-238 y Prückner, p. 247 sobre Locros.

las súplicas de Safo por el retorno de su hermano y su reconciliación. El poema, situado al principio de la recopilación, describe cómo Afrodita, de trono artísticamente decorado, desciende a la tierra en un carro tirado por pájaros desde la morada áurea de su padre: oye la súplica de su devota, hará cambiar el corazón de la amada para que el amor sea correspondido; sólo el amor impide que la vida se vea abrumada por las preocupaciones y el tedio[33].

Sin embargo, la aceptación sin prejuicios de la sexualidad no es un hecho ni siquiera en Grecia. En el siglo IV encontramos a Afrodita dividida en dos aspectos: el amor más elevado, «celeste», Afrodita *Ouranía*, y el amor de «todo el pueblo», Afrodita *Pándemos*, a la que corresponde la vida sexual «más baja» y en particular la prostitución[34]. Ambos nombres de Afrodita son epítetos cultuales antiguos y difundidos, pero sus significados originarios eran muy diferentes. La «Celeste» es la Reina del Cielo fenicia, y *Pándemos* es literalmente la que abarca a «todo el pueblo», como el vínculo común y la simpatía mutua necesarios para la existencia de cualquier estado. Aquí también subyace en el trasfondo la tradición oriental del poder que todo lo abarca de Ishtar, que es precisamente un poder político. Los rasgos de la Gran Diosa de Asia Menor son especialmente evidentes en la Señora de la ciudad de Afrodisias en Caria[35]. En muchos lugares, los magistrados hacen ofrendas votivas comunales a Afrodita, bien para ponerse bajo la protección de la diosa o bien como una forma de contraste con sus deberes oficiales[36].

En la iconografía, la figura desnuda oriental fue reemplazada ya en la primera mitad del siglo VII por la representación normal de la diosa con larga y suntuosa veste y con la corona alta de los dioses, el *pólos*[37]. El bello aderezo es una de las características de Afrodita, especialmente los collares y, ocasionalmente, vestidos de colores brillantes destinados a dar un toque oriental. Sólo en torno a 340, Praxíteles creó para el santuario de Cnido la estatua desnuda de Afrodita, que parecía prepararse para el baño; durante siglos quedó esta figura como la representación más famosa de la diosa del amor, la encarnación de todos los encantos femeninos. La estatua se colocó en el centro de una rotonda, para que pudiera ser admirada desde todos los lados; Las fuentes griegas sugieren que despertó más voyeurismo que devoción[38]. Muchas Afroditas famosas la siguieron en el arte helenístico, semidesnudas y desnudas, calipigias y púdicas. Se difundieron por todas partes gracias a las copias de época imperial y son hoy piezas destacadas en los museos, pero apenas tienen ya un lugar en la historia de la religión. La recuperación de la tradición de Eneas en Roma, sobre todo gracias a Julio César, impulsó un culto a Venus *Genetrix*[39] pero en este caso, más que la Afrodita griega, era la Madre Frigia la que volvía a ser venerada.

33 Safo fr. 2; 5; 1 Voigt [trad. esp. de H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, 1994, fr. 83; 63; 1]; W. Schadewaldt, *Sappho: Welt und Dichtung. Dasein in der Liebe*, 1948.

34 Plat. *Symp.* 180d ss.; Xen. *Symp.* 8, 9; Afrodita *Pándemos* y prostitución, introducida por Solón, Philemon fr. 3 Kassel-Austin.

35 Laumonier, pp. 482-500; Fleischer, pp. 146-184.

36 F. Sokolowski, «Aphrodite as Guardian of Greek Magistrates», *HThR* 57 (1964), pp. 1-8; F. Croissant y F. Salviat, «Aphrodite gardienne des magistrats», *BCH* 90 (1966), pp. 460-471.

37 Dümmler, *RE* I (1894), cols. 2776-2780; Furtwängler, *RML* I (1884-1886), cols. 406-419; Simon, pp. 241 s., figs. 228-229.

38 Los testimonios en Overbeck n°s 1227-1245, en particular Luc. *Amores* 13 s.

39 Sobre Venus *Genetrix*: C. Koch, *RE* VIII A (1955), cols. 864-868; R. Schilling, *La religion romaine de Venus*, 1954.

2.8. Hermes

Hermes[1], el divino embaucador, es una figura de colores siempre cambiantes, pero su nombre[2], que se explica con bastante certeza, apunta a un fenómeno sencillo: *hérma* es un montón de piedras, un monumento erigido como forma elemental de demarcación. Cada uno que pasa por allí añade una piedra al montón[3] y así deja huella de su presencia. De esta forma se señalan y delimitan los territorios. Otra forma de demarcación territorial, más antigua que el propio ser humano, es la exhibición fálica[4], reemplazada simbólicamente por piedras o estacas erectas. En este sentido, el mojón de piedras y el falo «apotropaico» han estado siempre relacionados entre sí. El poder que se advierte frente al mojón de piedras está personificado por el nombre *Hermá-as* o *Hermá-on*, en micénico *e-ma-a*$_2$[5], en dórico *Hermán* y en jónico-ático *Hermês*. Se tallaban figuras fálicas en madera y se colocaban sobre los mojones[6]. Hiparco, hijo de Pisístrato, introdujo en Atenas en torno a 520 la forma en piedra para marcar los puntos intermedios entre los diferentes pueblos áticos y el ágora de Atenas y pronto esta forma se aceptó de manera generalizada[7]: un pilar cuadrangular con un *membrum virile* –normalmente erecto– y una cabeza barbada. La obscenidad se atenúa, y de alguna manera se neutraliza, con la forma geométrica. A un monumento de este tipo se le llamaba simplemente «Hermes», sólo a través de la tradición latina, se toma la forma femenina *herma*. Pronto cada barrio de Atenas tuvo su «Hermes» y, como muestran las pinturas de los vasos, a menudo tenían lugar fiestas privadas con sacrificios ante estas hermas.

Resulta sorprendente que un monumento de este tipo pudiera transformarse en divinidad olímpica. Para lograr esta transformación, la poesía narrativa combinó dos motivos: la difundida figura mítica del embaucador, que es responsable de fundar la civilización, el *trickster*[8], y el papel épico de mensajero de los dioses, que ya existía en la épica del Próximo Oriente. La inamovible piedra que marca confines está rodeada de historias sobre trasgresión de fronteras y ruptura de tabúes, mediante los que se crea una nueva situación y un nuevo orden bien definido.

1 *CGS* V, pp. 1-61; Eitrem, *RE* VIII (1912), cols. 738-792; *GGR*, pp. 501-509; peculiar W. H. Roscher, *Hermes der Windgott*, 1878; *RML* I 2 (1886-1890), cols. 2342-2390; P. Raingeard, *Hermès Psychagogue*, 1935; K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, 1944; N. O. Brown, *Hermes the Thief*, 1947; J. Chittenden, «Diaktoros Argeiphontes», *AJA* 52 (1948), pp. 24-33; P. Zanker, *Wandel der Hermesgestalt in der attischen Vasenmalerei*, 1965; L. Kahn, *Hermès passe ou les ambigüités de la communication*, 1978; H. Herter, «Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes», *RhM* 119 (1976), pp. 193-241; G. Siebert, *LIMC s.v. Hermes* V (1990), pp. 285-387.

2 K. O. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst*, ³1848, p. 586, § 379, n. 1; *PR* I, p. 385, n. 5; *GGR*, pp. 503s.

3 Anticlides *FGrHist* 140 F 19; Cornut. *Theol. Gr.* (p. 24 Lang); representaciones iconográficas: E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, 1973, nº 126, lám. 23; *S&H*, p. 41.

4 D. Fehling, *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde*, 1974, pp. 7-27; *S&H*, pp. 39-41.

5 Véase I 3.6, n. 9.

6 Un ejemplo de esta práctica: *GGR*, lám. 33, 1.

7 L. Curtius, *Die antike Herme*, tesis doctoral, Múnich, 1903; Eitrem, *RE* VIII (1912), cols. 696-708; R. Lullies, *Die Typen der griechischen Hermes*, 1931; H. Goldmann, *AJA* 46 (1942), pp. 58-69; Metzger, pp. 77-91.

8 P. Radin, K. Kerényi y C. G. Jung, *Der göttliche Schelm*, 1954 [trad. it.: *Il briccone divino*, 1979]; M. L. Richetts, «The North American Indian Trickster», *HR* 5 (1961), pp. 327-350.

En el mito del robo de ganado, la naturaleza de Hermes aparece de la forma más divertida y despreocupada, pero no carente de resonancias más profundas, sobre todo en la narración del «homérico» *Himno a Hermes*:

> Nacido al alba, tañía la lira a mediodía y por la tarde robó las vacas del Certero Apolo[9].

Lleno de precoz alegría y agilidad mental, conduce el rebaño de vacas por la noche desde Tesalia al río Alfeo, cerca de Olimpia, mata dos vacas, oculta toda huella de su acción y regresa sigilosamente a su cuna como un bebé en pañales; entonces negará todo conocimiento del robo ante su perspicaz hermano hasta que Zeus, riendo a carcajadas, logrará una reconciliación; como muestra de reconciliación, Hermes le regala a Apolo la lira. Pero tras la farsa se esconde una cosmogonía. Hermes canta acompañado de la lira de tortuga, que acaba de inventar,

> celebrando a los dioses inmortales y a la tierra tenebrosa, cómo se originaron en un principio y cómo obtuvo su parte cada uno[10].

Además, inventa también en el transcurso de esta aventura el fuego, los espetones y el sacrificio, claramente un sacrificio a los «Doce Dioses» del tipo de los que se testimonian posteriormente en Olimpia[11]. En este sentido, Hermes es rival de Prometeo, el astuto portador del fuego. Para que haya sacrificio, debe romperse el tabú del rebaño sagrado de Apolo: es el embaucador quien rompe el tabú.

Lo furtivo y el robo se relacionan con Hermes ya en la *Ilíada*. Pero, a decir verdad, la palabra *kléptein*, «robar», tiene más que ver con el secreto y la astucia que con la violación de la ley. Cuando Ares se encuentra encadenado a una tinaja de bronce, Hermes es enviado a llevárselo de allí[12]. Y cuando Aquiles sigue ultrajando el cadáver de Héctor, los dioses se plantean si la solución más sencilla no sería que Hermes «sustrajera» el cuerpo[13]. En lugar de eso, se decidirá mandar a Príamo a suplicar a Aquiles: al anochecer, junto al túmulo de Ilo, Hermes se aparece al anciano Príamo bajo la forma de un joven; toma las riendas, duerme a los centinelas del campamento griego, abre la puerta del patio delante de la tienda de Aquiles y, tras descubrir su identidad, desaparece, dejando a Príamo y a Aquiles inesperadamente cara a cara[14]. Todo esto es obra de Hermes, quien también dispondrá el retorno seguro de Príamo.

9 *Hymn. Herm.* 17s. [trad. de A. Bernabé, *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, 1978]. L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnus*, 1931, relaciona erróneamente el *Himno* con la comedia ática. Véase además Hes. fr. 256 Merkelbach-West, Alcaeus fr. 308 Voigt, Soph. *Ichneutai* fr. 314-318 Radt; representaciones iconográficas: Simon, pp. 296-299, figs. 284-286; R. Blatter, *AK* 14 (1971), pp. 128s.

10 *Hymn. Herm.* 427s.

11 *Hymn. Herm.* 126-129; Weinreich, *RML s.v. Zwölfgötter* VI (1924-1937), cols. 781-785, 828s.

12 *Il.* 5, 385-391.

13 *Il.* 24, 109.

14 *Il.* 24, 334-470; puede compararse con el episodio del dios Hašamili, que, por orden del dios de la tempestad, conduce al rey Muršili a través del territorio enemigo, A. Goetze, *Die Annalen des Mursilis*, 1933, p. 126 [trad. esp. en A. Bernabé y J. A. Álvarez Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, 2004, p. 137].

A la luz del día, pero de una forma no menos misteriosa y secreta, Hermes ayuda a Odiseo en la isla de Circe: en los confines del territorio de Circe, se le aparece a Odiseo bajo la forma de un joven para advertirle de las intenciones de la maga y para mostrarle el antídoto para la poción de Circe, la hierba *môly*[15].

Hermes, como «veloz mensajero», es enviado por Zeus a la lejana isla de la ninfa Calipso. El poeta describe de forma pintoresca y memorable cómo el dios, como una gaviota, planea por encima de las olas con sandalias de oro –representadas en la pintura como sandalias aladas– y con el bastón mágico que hace que los hombres se duerman o se despierten a voluntad de Hermes[16].

Hermes se ganó su epíteto épico *Argeiphóntes* cuando, con ayuda de su bastón mágico, mató al gigante «de muchos ojos» Argos, que custodiaba a Ío en el santuario argivo de Hera: primero Hermes adormeció todos los ojos de Argos y después lo mató lanzándole una piedra[17]. También en este caso se rompe un tabú y se inaugura la «fiesta de la inversión».

El más siniestro de los límites que cruza Hermes es el que separa a los vivos de los muertos. El *locus classicus* es la segunda *nékya* en la *Odisea*[18]: Hermes, bastón en mano, «invoca» a las almas de los pretendientes a que «salgan» del palacio de Odiseo y éstas, chillando como murciélagos, lo siguen hasta la pradera de asfódelos, donde las almas encuentran su morada eterna. Posteriormente se combinó con ésta la imagen del río del mundo subterráneo con la barca de Caronte; así, algunos lécitos áticos muestran a Hermes mientras conduce las almas a Caronte. El camino de vuelta también es conocido sólo por Hermes: en el *Himno a Deméter*, es Hermes el que trae a Core de regreso del Hades, las pinturas de vasos reflejan también esta escena[19]. Pero Hermes es asimismo el que, en el famoso relieve de Orfeo, toma suavemente la mano de Eurídice para acompañarla de vuelta para siempre al mundo de los muertos[20].

Hermes, como dios de los límites y del traspaso de límites, es, por tanto, el patrón de los pastores, los ladrones, los enterradores y los heraldos.

Eumeo, el piadoso porquerizo de la *Odisea*, aparta una porción para Hermes y las ninfas en el banquete sacrificial[21]. Hermes nació de la ninfa Maya en el monte Cilene, en Arcadia; su fiesta más importante se celebraba con competiciones en Feneo[22]. En el puerto de Cilene, en Élide, Hermes es venerado bajo la forma de un falo[23]. A menudo

15 *Od.* 10, 275-308.

16 *Od.* 5, 43-54; un modelo hitita de sandalias con alas: L. Deroy, *Athenaeum* 30 (1952), pp. 59-84. También Perseo, la Gorgona y otros calzan ocasionalmente sandalias aladas, por ejemplo, Apolo en la metopa de Selinunte: Simon, p. 139, fig. 132. Sobre el bastón mágico cfr. F. J. M. de Waele, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, 1927.

17 Apollod. 2, 6s.; Cook III, pp. 632-641; *HN*, pp. 185s.

18 *Od.* 24, 1-14; véase IV 2, n. 19.

19 *Hymn. Dem.* 335-383; cratera de campana de Nueva York: Simon, p. 101, fig. 94.

20 Simon, p. 315, fig. 302; L. Curtius, *Interpretationen von sechs griechischen Bildwerken*, 1947, pp. 83-105; para el altar de los «Doce Dioses» en el Ágora de Atenas: H. A. Thompson, «The Altar of Pity in the Athenian Agora», *Hesperia* 21 (1952), pp. 47-82; *The Agora of Athens*, 1972, pp. 135s.

21 *Od.* 14, 435, véase II 2, n. 6. Sobre las costumbres de los pastores cfr. H. G. Wackernagel, *Altes Volkstum in der Schweiz*, ²1959, pp. 30-62.

22 Pind. *Ol.* 6, 77-80 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; Paus. 8, 14, 10; 5, 27, 8. Cabeza de bronce de jabalí con dedicatoria a *Hermânos Pheneoí* en Winterthur, *IG* V 2, 360; *Das Tier in der Antike*, 1974, lám. 26, nº 163.

23 Paus. 6, 26, 5; Artemid. 1, 45; Luc. *Iupp. trag.* 42; Hippol. *Ref.* 5, 8, 10; Philostr. *Vita Ap.* 6, 20.

se imagina a Hermes desplegando sus dotes sexuales[24] entre las ninfas en las montañas boscosas, pero la multiplicación de ganados de ovejas y cabras también se considera dependiente de este poder. En contraste con la vida agrícola sedentaria, los propios pastores llevan una existencia marginal en terrenos colindantes con montañas, en constante lucha con los vecinos rivales. En este contexto, el robo de ganado es sin duda una virtud, siempre y cuando no sea descubierto. El abuelo de Odiseo, Autólico, que era famoso por su picardía «para robos y perjurios»[25], es por tanto un verdadero hijo de Hermes. El ladrón puede invocar sin ningún reparo a Hermes mientras roba[26]; lo que se ve no es la maldad, sino la inesperada buena suerte. Hermes es un «dispensador del bien». Todo hallazgo afortunado es un *hérmaion*.

Todo monumento de piedra puede ser igualmente un monumento a los muertos; se hacen libaciones ante los mojones de piedra así como ante el sepulcro. De aquí surge el culto al Hermes «ctónico», que se describe en el mito del «conductor de las almas», *psychopompós*. Hermes es invocado en las libaciones a los difuntos y las tumbas se ponen bajo su tutela[27].

Como mensajero de los dioses, Hermes lleva el bastón del heraldo, el *kerykeîon*, que realmente es la representación de dos serpientes que se emparejan, tomada de la tradición del Próximo Oriente[28]. El mismo símbolo lo llevan también los heraldos terrestres, que están bajo la protección de Hermes. Hermes es también el fundador de la estirpe de los Cérices eleusinios, heraldos y sacerdotes encargados de los sacrificios. El éxito en la comunicación con los enemigos y los extranjeros es obra de Hermes y el intérprete *(hermeneús)* debe su nombre al dios. La equiparación alegórica de Hermes con el habla *tout court (lógos)* se refleja en nuestra palabra «hermenéutica».

Salvo en las representaciones de la historia del nacimiento, Hermes aparece hasta el siglo V como un dios adulto y barbado; las hermas de piedra son también barbadas. La descripción de Hermes como un «joven», que se encuentra en la *Ilíada* y en la *Odisea*, no fue adoptada por el arte pictórico hasta el friso del Partenón y el relieve de Orfeo; la obra maestra más famosa de este nuevo tipo es el Hermes de Praxíteles en Olimpia[29]. Con esta forma, Hermes se convierte, junto con Eros y Heracles, en el dios de la juventud atlética, de las palestras y los gimnasios[30]; aquí el elemento fálico, con un matiz homoerótico, aún está muy presente. Los adolescentes también ocupan un ámbito marginal. Por lo demás, los rasgos algo inquietantes de este dios de los «límites» pasan a un segundo plano. Mercurio, el dios del comercio y las mercancías, con una bolsa repleta de dinero en la mano, era una metamorfosis puramente romana de Hermes.

24 *Hymn. Aphr.* 262; Hes. fr. 150, 31; *Theog.* 444-446; *Hymn. Herm.* 567s.

25 *Od.* 19, 396.

26 Hipponax fr. 3 a, 32 West². El hurto aparece fundado ritualmente durante una fiesta «de la inversión»: Plut. *Quaest. Gr.* 303D (Samos, Hermes *Charidótes*), cfr. asimismo el vuelco del orden social en las *Hermaîa* de Creta (Carystius Ath. 14, 639 b = *FHG* IV, pp. 358-359, fr. 13).

27 *Hérma tymbóchoston*: Soph. *Antig.* 848; *Hermânos* en una tumba laconia, *IG* V 1, 371; *Hermáou chthoníou* en tumbas de Tesalia, *GGR*, p. 509.

28 H. Frankfort, *Iraq* 1 (1934), p. 10; E. D. van Buren, *Archiv für Orientforschung* 10 (1935-1936), pp. 53-65.

29 Lippold, pp. 241s.; cfr. Zanker (*supra* n. 1); Scherer, *RML* I (1886-1890), cols. 2390-2432; G. Siebert, *LIMC s.v. Hermes* V (1990), p. 231, nº 394 (foto).

30 Ath. 561d; H. Siska, *De Mercurio ceterisque deis ad artem gymnasticam pertinentibus*, tesis doct., Halle, 1933; J. Delorme, *Gymnasion*, 1960.

2.9. Deméter

Deméter[1], o Damáter en los dialectos dorio y eolio, es, como revela su nombre, una «madre», pero sigue siendo un misterio de qué tipo de madre se trata exactamente. La interpretación de Deméter como «Madre Tierra»[2], difundida en la antigüedad y retomada a menudo, es poco convincente tanto desde el punto de vista de la lingüística como del contenido; a juzgar por todas sus conexiones con el mundo subterráneo, Deméter no es sólo la «Tierra». La atractiva interpretación de Deméter como «Madre del grano» no funciona tampoco en el ámbito lingüístico[3]. Sin embargo, el grano está sin duda en el centro de su poder y su gracia. El alimento de los hombres se denomina en la fórmula épica «granos de Deméter». En la época de la siembra, el campesino reza a «Zeus ctónico» y a Deméter y celebra la fiesta de la cosecha en honor a Deméter, ya que es ella la que llena el granero[4]. Deméter aparece con una corona de espigas y también con espigas en la mano. Cuando la *Ilíada* describe el aventamiento del grano en la era «sagrada» –«cuando la rubia Deméter separa con el presuroso soplo de los vientos el grano y las granzas»[5] – la propia diosa ha asumido el color del grano maduro. En Chipre, la palabra para recoger el grano es *damatrízein*[6]. Es sencillo dar el paso de utilizar el nombre de Deméter y el de su hija metonímicamente para designar al grano y a la harina[7]. Si la mitología narra que Pluto, la Riqueza, es hijo de Deméter, generado en un campo de grano arado tres veces[8], la «riqueza» es la provisión de grano, al igual que la «cámara del tesoro» *(thesaurós)* es el granero.

Core, la «Muchacha», está tan estrechamente relacionada con su madre Deméter que a menudo se alude a ellas simplemente como las «Dos Diosas» o incluso como las *Deméteres*[9]. El propio nombre enigmático de Core es Perséfone o *Phersephóne* y en ático

1 *PR* I, pp. 747-797; L. Bloch, *RML s.v. Kora* II (1890-1894), cols. 1284-1379; *CGS* III, pp. 29-278; Kern, *RE* IV (1901), cols. 2713-2764; *GGR*, pp. 456-481: detalladas informaciones sobre el mito: R. Förster, *Der Raub und Rückkehr der Persephone*, 1874; D. White, *Hagnè Theá. A Study of Sicilian Demeter*, tesis doct., Princeton, 1963; Zuntz, 1971; Richardson, 1974; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, 1986; L. Beschi, *LIMC s.v. Demeter* IV (1988), pp. 844-892; L. E. Baumer, «Beobachtungen zur 'Demeter von Eleusis'», *AK* 38 (1995), pp. 11-25; V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Grecia*, 1998.

2 *Pap. Derveni* col. 22, *Deltion* 19 (1964), p. 24 (donde aparece como col. 18) [texto y trad. española de A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*, 2004, pp. 181s.]; A. Henrichs, «Die 'Erdmutter' Demeter», *ZPE* 3 (1968), pp. 111s.; *PR* I, p. 747, 6; véase III 3.3, n. 9; a menudo relacionada con la etimología de Posidón, véase III 2.3, n. 2.

3 *Etym. Magn.* 264, 12 que remite a cretense *deaí* «cebada», palabra que, sin embargo, se conoce correctamente en griego común como *zéa* o *zeiá*. W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 1884, p. 287; Kerényi (1), pp. 42s.; Kerényi (2), pp. 28s. Sugestiva, pero no segura, es la lectura de una inscripción en Lineal A sobre un hacha votiva de la cueva de Arkalojóri (véase I 3.3, n. 8) debida a G. Pugliese Carratelli, *Minos* 5 (1957), pp. 166, 171s.: *I-da-ma-te*. Madre del Ida, Madre de la Montaña. Ningún testimonio ha aparecido en la lineal B; sobre *pe-re-82-* Perséfone véase I 3.6, n. 33.

4 Hes. *Erga* 465s.; 308s. Sobre la fiesta de la cosecha *Thalýsia*: Theocr. 7, 3; 155, véase II 2, n. 11. A. B. Chandor, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, tesis doct., Universidad de Pennsylvania, 1976.

5 *Il.*5, 500s. [trad. esp. de E. Crespo].

6 Hesych. *s.v. damatrízein* Latte.

7 *GGR*, p. 463; Kerényi (1), pp. 124s.; Kerényi (2), pp. 131s.

8 Hes. *Theog.* 969s.; cfr. *Od.* 5, 125.

9 *GGR*, p. 463.

Pherréphatta. En Homero se hace referencia a ella sola y también en relación con su marido, Hades-*Aidoneús*, personificación del mundo subterráneo; sus epítetos homéricos son «venerable» (*agaué*) y «terrible» (*epainé*)[10]. Sus dos aspectos, hija adolescente de la Diosa del Grano y Señora de los Muertos, se unen en el mito que, a pesar de que la épica heroica lo pasa por alto, determina casi exclusivamente la imagen de Deméter. La versión extensa más antigua es el «homérico» *Himno a Deméter*, pero Hesíodo ya alude a ella en la *Teogonía* como una historia conocida tiempo atrás, y algunos elementos de la tradición posterior parecen conservar aspectos muy antiguos[11].

Este mito presenta a Perséfone, la hija de Zeus y Deméter, como una virgen que juega en un grupo de muchachas de su misma edad, igual que las muchachas jóvenes juegan en los coros de Ártemis; De hecho, Ártemis y Atenea se unen a su grupo como compañeras de juegos[12] en un momento posterior del himno. Las muchachas dejan la casa y recogen flores en un prado; este prado florido se mostraba en muchos lugares, el más famoso es el paisaje junto al lago de Pergusa cerca de Enna en Sicilia[13]; el himno sitúa la escena entre las hijas de Océano en los confines del mundo. Cuando la «muchacha» se agacha para coger una flor particularmente hermosa, se abre la tierra y surge el dios del mundo subterráneo con caballos y un carro, agarra a Perséfone y se la lleva consigo. De nuevo, el lugar donde Hades volvió a entrar en las profundidades se muestra en muchos sitios; entre ellos, es de particular interés la fuente Ciane, cerca de Siracusa, porque allí se testimonian antiguos «sacrificios por ahogamiento»[14]. Deméter oye el grito de Perséfone cuando es raptada y sale en busca de su hija, vagando por todo el mundo. Sus peregrinaciones se describen con detalles rituales: en ayunas, con el cabello suelto y con antorchas llameantes, Deméter corre por tierra y por mar, impulsada por el dolor y la ira. Las variantes locales del mito, en relación con cultos y tradiciones cultuales específicos, rivalizan unas con otras en la narración de con quién se encuentra, con quién se aloja y quién puede darle noticias de su hija desaparecida. A partir del Himno «homérico», la versión más importante es la de la llegada a Eleusis y la fundación de los misterios. Mientras Perséfone está desaparecida y Deméter, de luto, se produce una alteración de la vida normal. Los bueyes tiran del arado en vano, las semillas de cebada caen inútilmente en la tierra, nada germina y nada crece. Toda la estirpe humana perecería y también a los dioses se les negarían sus honores, si Deméter no fuera aplacada. El mundo subterráneo debe abrirse otra vez. Hermes —o Hécate, o la propia Deméter[15]— trae de vuelta a la muchacha. Pero el regreso (*ánodos*) de Core no es incondicional; en el mundo subterráneo ha probado la granada y, de esta forma, está vinculada al mundo de los muertos por una especie de sacramento de sangre[16]. Debe pasar allí un tercio de cada año, pero después volverá a salir, «una gran maravilla para los dioses y los hombres mortales»[17].

10 Sola: *Od.* 10, 494; 11, 213; 635, etc. Con Hades: *Il.* 9, 475; 595; *Od.* 10, 534, etc.

11 Sobre el mito de Core: Förster (véase *supra*, n. 1); Richardson, *passim*; *HN*, pp. 283-292. Hes. *Theog.* 913s.

12 *Hymn. Dem.* 424; Graf, pp. 154-157.

13 Cic. *Verr.* 4, 48, 107.

14 Diod. Sic. 5, 4; *HN*, p. 287.

15 Hécate: Callim. fr. 466 Pfeiffer; Deméter: Orph. *Hymn.* 41, 5s. [trad. esp. de M. Periago, 1987, p. 202]; Richardson, pp. 84; 156.

16 Richardson, p. 276; Cook III, pp. 813-818; Kerényi (1), pp. 127-135; Kerényi (2), pp. 134-141.

Desde la antigüedad, se ha entendido este mito como una transparente alegoría de la naturaleza: Core es el grano que debe ir bajo tierra para que de la aparente muerte pueda germinar un nuevo fruto; su «regreso» es el retorno estacional del grano, «cuando la tierra verdea con toda clase de fragantes flores primaverales»[18]. Sin embargo, esta narración no concuerda con el patrón de crecimiento en las tierras mediterráneas, donde el grano germina pocas semanas después de la siembra otoñal y, a partir de entonces, crece continuamente. Por este motivo, Cornford y Nilsson propusieron una interpretación alternativa del mito: el descenso de Core al mundo subterráneo representa el almacenamiento de la simiente en silos subterráneos durante los secos meses del verano, cuando, en el clima mediterráneo, toda la vegetación corre peligro de agostarse. En la época de las primeras lluvias de otoño, unos cuatro meses después de la cosecha, se sacan las semillas de su depósito subterráneo, Core regresa y el ciclo de la vegetación comienza de nuevo[19]. Esta interpretación se ajusta mucho mejor a los hechos, pero los griegos no entendían el mito de esta manera; nos remontamos a una época pregriega, quizá neolítica.

El motivo de la desaparición y el retorno de una divinidad, con el cese de toda forma de vegetación y de la sexualidad y la amenaza para toda clase de vida en el período intermedio, se testimonia en dos importantes mitos del Próximo Oriente: el mito sumerio-babilonio del descenso de Innana-Ishtar y el mito hitita de Telipinu[20]. El mito griego parece combinar los dos: Core desciende al mundo subterráneo como Inanna y Deméter desaparece furiosa como Telipinu. La pareja madre-hija no tiene paralelos en el Próximo Oriente, pero la idea de la Madre del grano o de la Muchacha del grano se ha encontrado en tradiciones populares de campesinos europeos y ello ha dado lugar a especulaciones acerca de un mito nórdico que supuestamente trajeron los griegos consigo cuando emigraron a Grecia[21]; pero en realidad la asociación de madre e hija apenas aparece en la gran recopilación de materiales realizada por Frazer y Mannhardt. Queda la sugerente asociación de una diosa más grande y otra más pequeña en algunas estatuillas de Çatal Hüyük[22] y la conexión ritual de la Gran Diosa y el sacrificio de vírgenes. La forma característicamente griega, «homérica», del mito resulta de la combinación de dos planos de acción. La relación madre-hija se convierte en el eje fundamental del nivel humano, con la angustia de la madre ante la pérdida de su hija y su alegría cuando se reencuentran; algunas conmovedoras imágenes muestran a Core, tras su regreso, sentada en el regazo de Deméter. Al mismo tiempo, surge un nivel independiente de acción divina, en el que los mortales y sus preocupaciones desempeñan sólo un papel marginal.

17 *Hymn. Dem.* 403 [trad. esp. de A. Bernabé, *Himnos Homéricos. La «Batracomiomaquia»*, 1978, p. 78]. Cfr. Bérard, *Anodoi*, 1974.

18 *Hymn. Dem.* 401s.

19 F. M. Cornford, en *Studies W. Ridgeway*, 1913, pp. 153-166; Nilsson, *ARW* 32 (1935), pp. 106-114 = *Op.* II, pp. 577-588, cfr. *GGR*, pp. 472-474; *HN*, pp. 287s.

20 *ANET* 52; 126-128 [traducciones comentadas en español: A. Bernabé, *Textos literarios hetitas*, ²1987, pp. 47ss.; J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002, pp. 105ss. (con textos hititas actualizados)]; *HN*, pp. 290s.; *S&H*, pp. 123-142.

21 *GGR*, p. 476, siguiendo a Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, 1884, pp. 202-350 y *GB* VII, pp. 131-213 (madre e hija aparecen aquí sólo en un testimonio poco claro, pp. 164-168).

22 J. Mellaart, *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, 1967, pp. 236; 238; lám. IX: estatuilla de una diosa que pare en un trono entre dos leopardos, procedente de un depósito de cereales.

El papel de Hades es ambivalente: ¿Por qué se lleva a Core? ¿Se trata de nupcias o de muerte o de ambas cosas a la vez? La muerte es el aspecto que predomina. «Ser raptada por Hades» y «celebrar el matrimonio con Hades» se convierten en metáforas comunes de la muerte, sobre todo de muchachas. En el fondo, el mito tampoco habla de un ciclo: las cosas nunca volverán a ser como eran antes del rapto. El mito funda una doble existencia entre el mundo superior y el mundo subterráneo: se introduce una dimensión de muerte en la vida y una dimensión vital en la muerte. Deméter es también, por tanto, una diosa «ctónica».

Las fiestas de Deméter están sumamente extendidas. Son muy importantes y, sin duda, muy antiguas y están estrechamente relacionadas con la vida de las mujeres. Ello es particularmente cierto en las Tesmoforias[23], la fiesta de la asociación de las mujeres, en la que se sacrifican cerdos, y se echan a pozos subterráneos. También hay fiestas del «retorno» *(Katagogé)*[24], con hombres que «conducen a Core» *(koragoí)*. Este retorno puede ser tanto una siniestra apertura del mundo subterráneo como la llegada de la abundancia. Además, hay cultos secretos con iniciación individual *(mystéria)*, el más famoso de los cuales es, a gran distancia, el culto de Eleusis[25]; se encuentran antiguas variedades de tales cultos especialmente en Arcadia y en Mesenia. En relación con esos cultos, algunas narraciones hablan de insólitas uniones sexuales de la «madre», como su unión con Posidón en forma de garañón[26]. Para nosotros, queda mucho «sin decir» *(árrheton)*. El secreto de lo que es particularmente «sagrado y puro» *(hagnón)* rodea a esta diosa, que ofrece el sustento vital y a quien pertenecen los muertos. Los atenienses llamaban *Demétreioi* a los muertos y sembraban grano en las tumbas[27].

2.10. Dioniso

Dioniso[1] puede definirse de un modo aparentemente simple como el dios del vino y del éxtasis provocado por la embriaguez. La embriaguez como cambio en la cons-

23 Véase V 2.5.

24 Diod. Sic. 5, 4; Burkert, *Gnomon* 46 (1974), pp. 322s. Sobre el significado de *katagogé*: *GF*, pp. 356s.; *koragoí* en Mantinea: *IG* V 2, 265-266.

25 Véase VI 1.4.

26 Véase III 2.3, n. 35; Deméter y Yasón: véase VI 1.3, n. 48; Deméter y Céleo: *HN*, p. 315, n. 56.

27 Plut. *De fac.* 943B; Demetr. Phaler. fr. 135 Wehrli.

1 F. A. Voigt, E. Thraeme, *RML* I (1884-1886), cols. 1029-1153; Rohde II, pp. 1-5; Kern, *RE* V (1903), cols. 1010-1046; *CGS* V, pp. 85-279; *GdH* II, pp. 60-81; *AF*, pp. 93-151; *GGR*, pp. 564-601; P. Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904; Otto (2), 1933; Jeanmaire (2), 1951, y la reseña de L. Gernet *REG* 66 (1953), pp. 377-395 = *Anthropologie de la Grèce ancienne*, 1968, pp. 63-89; E. R. Dodds, *Euripides Bacchae*, 1944, ²1953; K. Kerényi, *Der frühe Dionysos*, 1961; Kerényi (4). Cfr. P. McGinty, *Interpretation and Dionysos*, 1978; C. Gasparri y A. Veneri, *LIMC s.v. Dionysos* III (1986), pp. 414-514; J. A. Dabdab Trabulsi, *Dionysisme. Pouvoir et societé en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, 1990; G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, 1994 [id., *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, 1999], y las observaciones de M. Piérart, *Kernos* 9 (1996), pp. 423-429 y de G. Arrigoni, «Perseo contra Dioniso en Lerna», en F. Conca, *Ricordando Rafaele Cantarella*, 1999, pp. 9-70; Th. H. Carpenter y Ch. A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, 1993 (con abundante bibliografía) [cfr. asimismo M. Daraki, *Dionysos*, 1985, trad. esp.: *Dioniso y la diosa Tierra*, 2005; F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero*, 1991; J.-M. Pailler, *Bacchus. Figures et pouvoirs*, 1995. Sobre sus relaciones con la comedia, cfr. I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus. Ritual and theatre in Aristophanes'* Frogs, 1999].

ciencia se interpreta como la irrupción de algo divino. Pero la experiencia de Dioniso va mucho más allá que la del alcohol y puede ser totalmente independiente de ella; la «locura» se convierte en un fin en sí misma[2]. *Manía*, la palabra griega, denota «frenesí», no en el sentido de «delirios», sino, como sugiere su relación etimológica con *ménos*, como una experiencia de intensificación del «poder mental». Sin embargo, el éxtasis dionisiaco no lo alcanza un individuo por sí mismo; es un fenómeno de grupo, que se propaga casi de forma contagiosa. Ello en términos mitológicos significa que el dios está siempre rodeado de su grupo de desenfrenados devotos y devotas. Quien se rinde a este dios debe arriesgarse a perder su identidad habitual y «volverse loco», lo que es al mismo tiempo divino y saludable. Un símbolo externo y un instrumento de la transformación provocada por el dios es la máscara. La fusión de dios y devoto en esta metamorfosis no tiene paralelos en la religión griega: tanto al dios como al fiel se les llama «Baco»[3].

Esta confusión de contornos de una personalidad bien formada hace que el culto de Dioniso contraste con lo que se considera como típicamente griego. Cómo estos dos aspectos, lo «apolíneo» y lo «dionisiaco», forman, a pesar de ello, un todo en cuanto polaridad es una cuestión de la psicología cultural planteada de forma brillante y excéntrica por Friedrich Nietzsche[4]. La investigación histórica intentó primero reducir la oposición a una sucesión histórica: que Dioniso era un dios «joven» emigrado de Tracia a Grecia se consideró durante mucho tiempo como algo firmemente establecido; fue Edwin Rohde quien expuso esta tesis de forma fidedigna[5]. Su argumentación se basaba en algunas afirmaciones de Heródoto, en la escasez de testimonios en Homero y en los mitos de resistencia a Dioniso. Algunas voces se alzaron en contra: Walter F. Otto reconoció que Dioniso es en su esencia el dios de la epifanía (*der kommende Gott* «el dios que viene») y que esta llegada no tiene que ver con los avatares de su origen histórico[6]. A partir de entonces, dos descubrimientos han dado lugar a una perspectiva diferente: Dioniso se testimonia en algunas tablillas en lineal B de Pilo y en particular en las de Janiá-Cidonia, en relación con el «santuario de Zeus»[6a]; el santuario de Ayia Irini en Ceos, donde hay testimonios claros de una continuidad cultual desde el siglo XV hasta época griega, se presenta como santuario de Dioniso en su inscripción votiva más antigua; la cabeza de una figura de bailarina minoica se colocó sobre el pavimento del edificio y se interpreta claramente como Dioniso emergiendo de las profundidades[7]. A ello se

2 A partir de K. O. Müller, *Kleine Schriften* II, 1848, pp. 28 s. se tendió a considerar el vino como elemento secundario en el culto de Dioniso, cfr. *GGR*, p. 585; en contra: Otto (2), p. 132 y Simon, p. 289. El testimonio más antiguo y sugestivo sobre la relación de Dioniso, ditirambo y vino: Arquíloco fr. 120 West²; Kerényi (4), pp. 40-57 remite a bebidas estupefacientes a base de miel.

3 Nombre del iniciado: *OF* 576, Eur. *Bacch.* 491; para la laminilla de oro de Hiponio, cfr. VI 2.2; nombre del dios: Soph. *O.T.* 211, Eur. *Hipp.* 560; *Diónysos* sólo se llama el dios; *bakcheía* indica «estar loco», véase VI 2.1; Jeanmaire (2), p. 58; M. L. West, *ZPE* 18 (1975), p. 234; S. G. Cole, *GRBS* 21 (1980), pp. 226-231.

4 Véase VI, n. 78.

5 Rohde II, pp. 1-55, siguiendo a K. O. Müller, *Orchomenos und die Mynier*, ²1844, pp. 372-377, cfr. ya Ch. A. Lobeck, *Aglaophamus* I, 1829, pp. 289-298; Hdt. 5, 7; 7, 111; Harrison (1), pp. 364-374; *RE* V (1905), cols. 1012 s.; *GGR*, pp. 564-568; origen frigio-lidio: *GdH* II, p. 61.

6 Otto (2), pp. 71-80. Cfr. I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, 1971, p. 101.

6a Sobre la nueva lectura de la mención pilia, cfr. I 3.6, n. 24a.

7 M. E. Caskey, «Ayia Irini, Kea: The Terracotta Statues and the Cult in the Temple», en R. Hägg y

añade la constatación más antigua de que la fiesta de las Antesterias, a las que Tucídides llama las «Dionisias más antiguas», son comunes a los jonios y a los atenienses y, por tanto, deben de ser anteriores a la migración jonia[8]; ello también concuerda con el hecho de que lingüísticamente el micénico está emparentado con el jónico-ático. Por tanto, debe considerarse seriamente la posibilidad de un origen minoico-micénico del nombre Dioniso y de los aspectos centrales de este culto. La identificación de dios e himno extático en el «Ditirambo» puede contarse también entre estos elementos antiguos.

Una vez más, el nombre es un enigma. El primer elemento de Dioniso –también *Deúnysos, Zónnysos*– contiene con certeza el nombre «Zeus» y así es como se interpretaba en la antigüedad: *Diòs Diónysos*, Dioniso hijo de Zeus[9]. El segundo elemento, sin embargo, sigue siendo inescrutable, aunque se ha postulado repetidas veces el significado de «hijo»[10]. Es muy probable la presencia de elementos no griegos: Sémele, la madre de Dioniso, Baco, el nombre del devoto y un nombre alternativo del dios, *thýrsos*, el sagrado bastón de mando y *thríambos* y *dithýrambos*, el himno cultual, son todas claramente palabras no griegas. La tradición griega relaciona de forma muy estrecha a Dioniso con Frigia y Lidia, los reinos de Asia Menor de los siglos VIII-VII y VII-VI, y también con Cibele, la Madre de los Dioses frigia. No obstante, hay tan pocas posibilidades de confirmar que Sémele sea una palabra traco-frigia para «tierra»[11] como de probar la prioridad del lidio *baki-* sobre *Bácchos* como nombre de Dioniso[12]. *Thýrsos* puede asociarse con un dios *tirsu*, «bebida estupefaciente», testimoniado en Ugarit, o también con el hitita tardío *tuwarsa*, «vid»[13]; frecuentemente se ha hecho referencia al Dios de la Vegetación del relieve de piedra hitita tardío de Ivriz, que sostiene espigas de grano y racimos de uvas. *Bácchos* podría ser también un préstamo semítico con el significado de «llorar»[14]: las mujeres griegas que buscan a Dioniso se corresponderían entonces con las mujeres de Israel que «lloran a Tammuz». Es muy posible que sobre las relaciones cilicio-sirias más antiguas se hayan superpuesto posteriormente elementos frigios y después lidios. Además, a partir de 660, se debe tener en cuenta la creciente influencia de la religión egipcia de Osiris[15], que quizá se podía ya percibir en las procesiones navales del siglo VI.

N. Marinatos, *Sanctuaries and Cult in the Aegean Bronze Age*, 1981, pp. 127-133. Véase I 3.6, nn. 24-25; I 3.3. n. 71; I 4, n. 19. Destacan, entre las ofrendas votivas del s. XV, una nave de bronce (*Hesperia* 33 [1964], pp. 327s., lám. 56; cfr. 31 [1962], lám. 99) y un delfín (*Hesperia* 31 [1962], lám. 101).

8 Deubner *AF*, pp. 122s.; véase V 2.4.

9 Aristoph. *Ran.* 216; Eur. *Bacch.* 859s., cfr. 466.

10 *-nysos* «hijo», P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, 1890, cfr. *GGR*, pp. 567s.; Frisk I, p. 396; Chantraine, p. 285; metátesis de **Diwossynys*, O. Szemerényi, *Gnomon* 43 (1971), p. 665.

11 Kretschmer (véase n. 10), en relación con ruso *zemlia* «tierra»; en contra Astour, p. 169.

12 Lidio *bakivali* = *Dionysikles*, E. Littman, *Sardis* VI 1, 1916, pp. 38s. = Friedrich nº 20 (p. 116), cfr. nº 22, 9 (pp. 116s.); R. Gusmani, *Lydisches Wörterbuch*, 1964, *s.v. bakilli-, bakiwali.*

13 Gese, p. 111; Astour, p. 187. E. Laroche, *BSL* 51 (1955), XXXIV. El relieve de Ivriz: Akurgal-Hirmer, p. 103, lám. 140, lám. XXIV.

14 Hesych. *s.v. bákchon: klauthmón. Phoínikes* Latte; Astour, pp. 174s.; AT *Ez* 8, 14. M. Smith, «On the Wine God in Palestine», en *S. W. Barron Jubilee Volume*, Jerusalem, 1975, pp. 815-829, remite a la *oreibasía* de las muchachas en AT *Jue* 11, 40 y a las danzas en los viñedos, *ibid.* 21, 21; cfr. Kerényi (4), pp. 206s. Una etimología totalmente distinta de *bákchos* en E. J. Furnée, *Die wichtisten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen*, 1972, p. 209.

15 La religión de Osiris se difunde en este período también por Fenicia: S. Ribichini, *Saggi Fenici* I, 1975, pp. 13s.; AT *Ez* 8, 7-12.

Entre las fiestas griegas en honor a Dioniso se pueden distinguir al menos cuatro tipos: las Antesterias en el ámbito jónio-ático, que están directamente vinculadas al consumo de vino, junto con las Leneas, que las preceden; las Agrionias, en el área dórica y eolia, que es una fiesta de la disgregación y la inversión, con una insurrección de mujeres, «locura» y fantasías canibalescas; las «Dionisias» agrarias, con sacrificios de cabras y una procesión fálica; y finalmente la llegada de Dioniso desde el mar, las *Katagógia*, las «Grandes Dionisias», que se introdujeron en Atenas en el siglo VI[16]. El período de libertad caracterizado por la embriaguez es común a todas: a veces lo que se acentúa es el inicio del período, otras veces el final; a veces predomina el sacrificio de machos cabríos, otras, el de toros. Además de las fiestas estatales, hay siempre celebraciones (*órgia*) protagonizadas por pequeños grupos, colegios y asociaciones cultuales; a menudo se subraya que éstas eran «trietéricas», esto es, que se celebraban en años alternos[17]; pronto se desarrollaron cultos secretos, «misterios».

La mitología explica estos hechos reales; en la épica heroica, sin embargo, apenas se menciona a Dioniso y sólo queda un fragmento del *Himno a Dioniso* que en su día estaba al principio de la recopilación «homérica»[17a]. Dioniso tuvo mucha importancia para la lírica coral tardoarcaica, dentro de la cual el *dithýrambos* era un género destacado, y para la tragedia clásica. Tanto el *dithýrambos* como la tragedia forman parte de la fiesta en honor a Dioniso[18]. El retrato más sublime e influyente del mundo dionisiaco no se encuentra hasta finales del siglo V, con las *Bacantes* de Eurípides, representadas en torno a 405.

Dioniso, como dios del vino, es «deleite para los mortales», como ya se dice en la *Ilíada*, dispensador «de mucha alegría», *polygethés*[19]; calma todas las preocupaciones y trae sueño y olvido para los males cotidianos[20]; «el alma se engrandece, vencida por la flecha de la viña»[21]. Sin embargo, los mitos que tratan sobre el descubrimiento del vino suenan bastante lúgubres y siniestros: Icario, un campesino de Ática al que Dioniso reveló por primera vez el arte de cultivar viñas y prensar el vino, fue asesinado por los demás campesinos, que creyeron que les había envenenado; después de una larga búsqueda, su hija Erígone encontró el cuerpo de su padre en un pozo y se ahorcó. La muerte de un padre y el sacrificio de una muchacha ensombrecen el consumo de vino; esta narración pertenece a las fiestas Antesterias[22]. Quizá

16 Antesterias: véase V 2.4; Agrionias: *HN*, pp. 189-199; Dionisias: *AF*, pp. 134-142; carro naval: véase n. 38; sacrificio del macho cabrío: *GRBS* 7 (1966), pp. 97-102; representación de la procesión fálica: Pickard-Cambridge (1), lám. 4 = *GGR*, lám. 35, 2.-3.

17 Fiestas «trietéricas»: Hom. *Hymn.* I, II; Diod. Sic. 4, 3; *GGR*, p. 573; Kerényi (4), pp. 158-168.

17a [Nuevos fragmentos con reconstrucción del himno en M. L. West, «The Fragmentary Homeric Hymn to Dionysos», *ZPE* 134 (2001), pp. 1-11.]

18 La cuestión del origen del ditirambo, de la tragedia y del drama satírico en la historia de la literatura no puede discutirse aquí: cfr. Ziegler, *RE* VI A (1937), cols. 1899-1935; Pickard-Cambridge (1) y (2); Lesky, pp. 260-270 y *Die tragische Dichtung der Hellenen*, ³1972, pp. 17-48 [trad. española: *La tragedia griega*, 2001]; Burkert, *GRBS* 7 (1966), pp. 87-121; R. Krumeich *et al.* (eds.), *Das griechische Satyrspiel*, 1999 [F. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, 1983].

19 *Il.* 14, 325; Hes. *Erga* 614.

20 Eur. *Bacch.* 280-282.

21 Pind. *Fr.* 124b, 11 Maehler.

22 Eratosth, *Catast.* p. 77-81 Robert; R. Merkelbach, «Die Erigone des Eratosthenes», en *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, 1963, pp. 469-526; Kerényi (4), pp. 132-138.

en secreto se habló más directamente de la muerte del propio dios; la asociación de vino y sangre y la definición del vino como «sangre de la vid» es antigua y está muy difundida[23].

Con las Antesterias está también relacionado el mito de Ariadna y Dioniso. Teseo raptó a Ariadna de Creta, pero ella no siguió siendo su mujer; según una versión, después de dormir en el santuario de Dioniso, Ártemis la mató; según la versión dominante, Teseo la abandonó en Naxos, bien por propia voluntad o bien por orden del dios, después de lo cual apareció Dioniso y tomó como esposa a la mujer que se había quedado sola[24]. Así, Dioniso y Ariadna aparecen a menudo representados como pareja de amantes. En el rito ático de las Antesterias, la mujer del rey, la *Basílinna*, es entregada como esposa a Dioniso, al igual que Teseo entregó a Ariadna al dios. Este «matrimonio sagrado», sin embargo, está rodeado de ritos lúgubres, entre un «día de contaminación» y sacrificios para el «Hermes Ctónico». En Naxos hay dos fiestas en honor de Ariadna, una de alegre desenfreno y otra de luto y lamento. El matrimonio con Dioniso está bajo la sombra de la muerte y el consumo de vino adquiere una dimensión más profunda, al igual que el disfrute del don de Deméter.

En los mitos que rodean las fiestas Agrionias, el poder de Dioniso aparece de una forma más salvaje y peligrosa. Es típica por ejemplo la historia de las hijas de Minias en Orcómeno:

> Sólo las hijas de Minias, Leucipe, Arsipe y Alcítoe, evitaban las danzas dionisíacas [...] pero Dioniso se encolerizó. Ellas estaban dedicadas a sus telares, y trabajaban con gran diligencia para Atenea *Ergáne*. De repente, hiedras y vides se enroscaron en los telares; en los cestillos de lana anidaron sierpes y del techo destilaban gotas de vino y de leche.
> Decidieron echar a suertes en un vaso y le tocó a Leucipe, que prometió entregar una víctima al dios y, con sus hermanas, desmembró a su propio hijo, Hípaso. Luego se fueron al monte convertidas en ménades[25].

Las mujeres, destinadas a trabajar en el encierro del gineceo huyen «de telares y lanzaderas, acicateadas por Dioniso»[26]. El papel de madre se convierte en su terrible opuesto. Son frecuentes las representaciones de sacrificios por desmembramiento de animales o de ménades con un cervato desmembrado. En Ténedos, se llamaba a Dioniso «destructor de hombres» *(Anthroporrhaístes)* y, en Lesbos, es «el que come carne cruda» *(Oméstas)*[27]; el mito no elude ni siquiera el canibalismo. La perversión, por supuesto, no puede prevalecer; las ménades son expulsadas. El mito de las Miníades termina con su metamorfosis, provocada por Hermes, en búho, lechuza y murciélago.

La persecución de las ménades, las «nodrizas del delirante Dioniso» se describe ya en la *Ilíada*[28]. El violento Licurgo («el que ahuyenta a los lobos»),

23 *HN*, p. 248, n. 38.
24 *Od.* 11, 321-325. Hes. fr. 298, Plu. *Thes.* 20; *PR* II, pp. 680-698. Sobre la *basílinna*: E. Simon, *AK* 6 (1963), pp. 11s.; véase II 5, n. 99; V 2.4, n. 18.
25 Ael. *Var. Hist.* 3, 42 y Anton. Liber. 10, 3, siguiendo a Corina y a Nicandro: *HN*, pp. 195-197.
26 Eur. *Bacch.* 118s.
27 Ael. *Nat. an.* 12, 34; Alcaeus fr. 129 Voigt.
28 *Il.* 6, 130-140; G. A. Privitera, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, 1970; *HN*, pp. 197-199, las

> las acosó por la llanura sagrada de Nisa; y ellas, todas a la vez, dejaron caer a tierra sus tirsos, golpeadas por el homicida Licurgo, con una aguijada para bueyes; Dioniso, despavorido, se sumergió en el oleaje del mar y Tetis lo acogió en su regazo.

Plutarco[29] testimonia mucho más tarde que la persecución de las mujeres destructoras y la búsqueda del desaparecido Dioniso formaban parte de la fiesta de las Agrionias en Beocia. Dioniso irrumpe y es expulsado de nuevo por un hombre armado. La locura frenética puede aparecer como castigo: las mujeres de Argos y de Tirinte fueron castigadas de esta forma y curadas por Melampo[30]. La locura del propio dios frenético puede remontarse a la ira de Hera. Hera representa el orden normal de la polis y la inversión de este orden es su ira[31]. Y es precisamente en esta inversión cuando Dioniso manifiesta su verdadera naturaleza.

El mismo esquema mítico-ritual sigue la historia más famosa de resistencia a Dioniso, la del destino del rey Penteo, como se presenta en las *Bacantes* de Eurípides[32]. Penteo intenta suprimir por la fuerza el culto a Dioniso, pero no puede impedir que las mujeres de Tebas acudan en tropel a las montañas, entre ellas su propia madre Agave y sus dos hermanas. El rey hace detener a Dioniso, pero el dios se libera fácilmente de sus cadenas e induce a Penteo a que vaya furtivamente al bosque para espiar las celebraciones de las ménades. Es particularmente siniestro ver cómo Penteo, ya perdido, se viste con el atuendo de Dioniso, con el vestido largo «de mujer», la misma imagen del propio Dioniso «afeminado». Así adornado es llevado como víctima a las ménades: con las manos desnudas lo despedazan miembro a miembro y su propia madre le arranca el brazo y el hombro. Pero después, también ella debe abandonar Tebas.

El mito del nacimiento, que se localiza en Tebas, pertenece también al mismo ámbito[33]. Aquí de nuevo la normalidad se torna en su opuesto: Zeus ama a Sémele, hija de Cadmo, y la fulmina con su rayo; el niño se salva y completa su período de gestación dentro del muslo de Zeus, un «vientre materno masculino», y nace por segunda vez del muslo. Hermes lleva al niño divino a las ninfas o ménades a un misterioso y remoto lugar llamado Nisa, donde Dioniso crece, para volver más tarde pleno de poderes divinos.

El nacimiento del muslo es un equivalente no menos enigmático del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus[34]. Mientras que la virgen armada nace de la parte «superior», Dioniso nace de una parte del cuerpo con asociaciones eróticas o incluso homoeróticas. En ambos casos se presupone un detrimento del padre-dios.

---

ménades furiosas se mencionan también en *Hymn. Dem.* 386.

29 Plut. *Quaest. Gr.* 299EF; *Quaest. conv.* 717A; *HN*, pp. 196s.

30 *HN*, pp. 189-194.

31 Plat. *Leg.* 672b; véase III 2.2; V 1, nn. 73-77.

32 Sobre lo cual cfr. Dodds (véase *supra*, n. 1); R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus*, 1948; J. Roux, *Euripide, Les Bacchantes*, 1970; H. Philippart, «Iconographie des 'Bacchantes' d'Euripide», *Revue Belge de Philologie* 9 (1930), pp. 5-72; A. Greifenhagen, «Der Tod des Pentheus», *Berliner Museen* N. F. 16 (1966), nº 2, 2-6; J. Bazant y G. Berger-Doer, *LIMC s.v. Pentheus* VII (1994), pp. 306-317.

33 Eur. *Bacch.* 88-100, 519-536; Aesch. *Semele* fr. 221-224 Radt y *Xantriai* fr. 168, 168ab Radt; representaciones iconográficas del nacimiento: Cook III, pp. 78-89.

34 Véase III 2.4, n. 37.

La herida del muslo se asocia con la castración y la muerte, obviamente en el contexto de las iniciaciones[35]. Explicar el nacimiento del muslo simplemente como un malentendido lingüístico[36] implica precisamente no reconocer cómo la paradoja hace su efecto. El nacimiento de Dioniso, celebrado en el ditirambo[37], su primera epifanía, coincide con un «indecible sacrificio» que corresponde al sacrificio de toros en la realidad cultual. Después, Dioniso desaparece en tierras remotas, pero volverá una y otra vez para exigir veneración.

La llegada de Dioniso se celebraba, a partir del siglo VI, con una procesión naval en la que la nave era llevada a cuestas por hombres o iba sobre ruedas[38]. La descripción del rito que tenemos data de época imperial, pero su prehistoria se narra ya en el séptimo de los *Himnos* «homéricos»: Dioniso aparece en la playa bajo la forma de un joven, llegan unos piratas tirrenos e intentan llevárselo en su barco. Pero sus cadenas se sueltan, crecen viñas y se enredan alrededor del mástil y las velas y la hiedra se enrosca en torno al mástil. Los piratas se arrojan al mar y se transforman en delfines. Sólo queda a bordo el timonel, que se había opuesto a los demás, y el dios lo pone a su servicio, de modo que, en la fiesta, el sacerdote de Dioniso desempeña el papel de timonel de la nave[39]. La copa de Exequias de Múnich[40], con inolvidable armonía, muestra la nave navegando, cubierta de vides y rodeada de delfines. Otras pinturas retratan de forma manifiesta el barco primitivo sobre ruedas y también la serenidad que invade a sus acompañantes.

El dios del vino se hizo sumamente popular en la pintura de la cerámica ática del siglo VI, como decoración de recipientes para vino; es aquí donde la iconografía del *thíasos* dionisiaco alcanzó su forma clásica y reflejaba también el desarrollo de las fiestas de Dioniso, sobre todo más tarde con el drama satírico. La presencia de Dioniso se anuncia con viñas y zarcillos de hiedra y con el tirso, un bastón flexible *(nárthex)* con un manojo de hojas de hiedra, fijadas a la parte superior, que pueden entenderse también como piñas[41]. El séquito está compuesto de ménades femeninas y de sátiros enfáticamente masculinos. Las ménades, que van siempre vestidas, a menudo con una piel de cervato *(nebrís)* sobre los hombros, bailan en trance, con la cabeza inclinada hacia abajo o echada hacia atrás. El aspecto de los sátiros[42], con su mezcla de rasgos humanos y animales, debe entenderse como una forma de enmascara-

35 Burkert, *Phronesis* 14 (1969), pp. 23-25; cfr. asimismo V. K. Lambrinoudakis, *Merotraphés. Meléte perì tés gonimopoioû tróseos è desmeúseos toû podós en tê archaía hellenikê mythología,* 1971.

36 Como rito de adopción: J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht,* 1897, p. 259 (= *Gesammelte Werke,* III, Basilea, 1948, p. 637 = trad. ital. *Il matriarcato,* II, Turín, 1988, pp. 650ss.); *CGS* V, p. 110; Cook III, p. 89; Astour, p. 195, remite a una expresión hebrea «salido de mi muslo» para «mi hijo».

37 Ditirambo y nacimiento de Dioniso: Plat. *Leg.* 700 b, Eur. *Bacch.* 526.

38 Llevada a cuestas: vaso clazomenio de Egipto, *JHS* 78 (1958), pp. 2-12; sobre ruedas: tres escifos áticos, *AF,* lám. 11, 1 = Pickard-Cambridge (2), fig. 11 = *GGR,* lám. 36, 1 = Kerényi (4), fig. 56; *AF,* lám. 14, 2 = Pickard-Cambridge (2), fig. 13 = Kerényi (4), fig. 59; Pickard-Cambridge (2), fig. 12 = Kerényi (4), fig. 57; cfr. Simon, p. 284, Kerényi (4), figs. 49-52; *AF,* pp. 102-111; *HN,* pp. 223s.

39 *Hymn. Dion.* 49, 53s.; Philostr. *Vit. soph.* 1, 25, 1; *HN,* p. 223. Están inspirados en el culto de Dioniso los relieves del monumento de Lisícrates en Atenas (IV a.C.); W. Johannowski, *EAA s.v. Atene* I (1958), pp. 847-848; P. E. Arias, *EAA s.v. coregici, monumenti* II (1959), p. 830; *Atlante dei complessi figurati, EAA* (1973), láms. 68-69.

40 Múnich 2044, *ABV,* p. 146, nº 21; Arias-Hirmer, lám. XVI; Simon, p. 287, fig. 279; Kerényi (4), fig. 51.

41 *EAA* IV (1961), pp. 1002-1013.

42 A. Fürtwängler, *Kleine Schriften* I, 1912, pp. 134-185; F. Brommer, *Satyroi,* 1937; *Styrspiele,* ²1959; *EAA*

miento: una máscara facial con la nariz chata, con barba y orejas de animal, oculta la identidad del que la lleva y un taparrabos sostiene el falo de cuero, a menudo erecto, y la cola de caballo. Se testimonia que sátiros enmascarados de esta guisa han aparecido en fiestas, no sólo en el coro estandarizado en el drama satírico, al igual que mujeres reales entraban en un trance «frenético» como ménades o *thyádes* por la fuerza del dios[43]. El significado del falo, no está relacionado con la procreación: las ménades siempre eluden las insinuaciones de los sátiros, aunque sea con ayuda de sus tirsos. La excitación es un fin en sí misma y también un símbolo de lo extraordinario: las Dionisias incluían también una procesión con un falo gigante.

El propio dios asume muchas formas. En la más sencilla puede ser representado por medio de una máscara que se cuelga de una columna y se envuelve en un trozo de tela, casi como un espantapájaros[44]; es probable que también los hombres pudieran ponerse la máscara, bailar y «delirar» como el dios[45]. En Naxos hay dos tipos de máscaras del dios[46], la del dios «frenético» *(Bakcheús)* hecha de madera de vid, y la del dios «afable» *(Meilíchios)*, de madera de higuera, que podía simbolizar también el mundo subterráneo. Asimismo se mencionan antiguos *xóana* de Dioniso: en Tebas había una imagen, toscamente labrada, que había «caído del cielo», en Patras había una que provocaba locura y en Corinto había algunas fabricadas con la madera del abeto en el que Penteo encontró la muerte[47]. Algunas pinturas de vasos idealizantes de los siglos VII y VI muestran a Dioniso como un anciano barbado, vestido con una larga túnica y con su típica copa de vino *(kántharos)* en la mano[48]. A mediados del siglo V, Dioniso, como Hermes, experimenta un rejuvenecimiento. Tal como se describe en el *Himno* «homérico», Dioniso es retratado ahora como un joven y, la mayoría de las veces, desnudo.

Con esta transformación, Dioniso está ahora más que antes envuelto en una auténtica atmósfera erótica, reflejo de una sociedad cada vez más marcada por el individualismo. Vino y sexo van juntos: las fiestas privadas de Dioniso pueden ser orgías en el moderno sentido peyorativo de la palabra. En relación con este hecho, y alimentada por la misma tendencia hacia el individualismo, tiene lugar una consi-

---

VII (1966), pp. 67-73. Muy discutida es la compleja relación entre los sátiros y los silenos (cuyo nombre aparece en la inscripción del Vaso François; Schefold, lám. 52; Simon, p. 219, fig. 203; *Hymn. Aphr.* 262). El primer testimonio literario de los sátiros es Hes. fr. 123 Merkelbach-West. E. Simon, *LIMC s.v. Sílenoi* VIII (1997), pp. 1108-1133.

43 Plat. *Leg.* 815c; Xen. *Symp.* 7, 5. Sobre las *thyiádes*, *GGR*, p. 573; véase V 1, n. 90; A. Henrichs, «Greek Maenadism from Olympias to Messalina», *HSCP* 82 (1978), pp. 121-160.

44 A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*, Winckelmannsprogramm, 1912, p. 72; *HN*, pp. 260-263; máscara de Dioniso *Mórychos*, Polem. *FHG*, fr. 73 (III, p. 136) = Zenob. 5, 13; véase n. 46; II 7, n. 57; V 2.4, n. 22.

45 El vaso François presenta a Dioniso como un danzante enmascarado ante las Horas, Schefold, lám. 48a; cfr. Schol. Aristid. p. 22, 20 Dindorf = Schol. Demosth. 21, 617 Dilts; hombres con la vestimenta del dios cerca de los Yóbacos, *SIG* 1109 = *LSCG* 51, 124.

46 Ath. 78 c.

47 Paus. 9, 12, 4; 7, 18, 4; 2, 2, 6; cfr. 2, 23, 1; véase II 5, n. 71.

48 La representación más antigua: *JHS* 22 (1902), lám. 5; D. Papastamos, *Melische Amphoren*, 1970, pp. 55-58, lám. 10; *LIMC s.v. Dionysos* III (1986), nº 708 (antes de 600); en un anforisco corintio: H. Payne, *Necrocorinthia*, 1931, p. 119, fig. 44 G; Pickard-Cambridge (1), p. 172, fig. 5; Simon, p. 219, fig. 204: *LIMC s.v. Dionysos* III (1986), nº 548; en un fragmento de Perajora, T. J. Dunbabin, *Perachora* II, 1962, lám. 107.

derable revitalización del lado oscuro del culto a Dioniso. De la unión de la exaltación vital y la destrucción surgen los misterios de Dioniso, que prometen una vía hacia una vida feliz en el Más Allá[49]. Mientras que la mitología literaria y la iconografía del dios alcanzaron sus formas clásicas hacia finales del siglo V, bajo esta superficie el dios y su actividad siguen siendo misteriosos e incomprensibles.

2.11. Hefesto

Es evidente que ni Hefesto[1] ni su nombre son griegos. Su ciudad, Hefestia[2], era la capital de la isla de Lemnos, donde pervivió una población autónoma no griega hasta el siglo VI; los griegos los llamaban *Tyrsenoí*, identificándolos mediante este nombre con los etruscos italianos. Una fuente tardía habla de una gran fiesta de purificación en la isla de Lemnos, que terminaba con el encendido de un nuevo fuego y su distribución entre los artesanos[3]; según la *Ilíada*, los «Sinties» de Lemnos cuidaron de Hefesto cuando cayó del cielo[4]. Los Cabiros, unos misteriosos dioses herreros[5], son hijos o nietos del Hefesto de Lemnos.

La particular importancia de la herrería en la Edad del Bronce y en la primera Edad del Hierro hizo que los herreros participaran activamente en las organizaciones políticas y religiosas. Se pueden encontrar huellas de un «reino de herreros» en la tradición hitita tardía[6]. La relación directa entre talleres de herreros y santuario se testimonia de forma extraordinaria en Citio, en Chipre, la isla del cobre, en el siglo XII; allí también eran venerados el dios y la diosa «sobre el lingote de cobre»[7]. También entre los frigios, la Gran Diosa parecía estar asociada con las fraguas[8]. Aún no queda claro cómo podrían relacionarse estos testimonios con el pueblo y la lengua tirsenios; las inscripciones lemnias no han sido aún interpretadas con certeza[9].

49 Véase VI 2.2.

1 Rapp, *RML* I (1884-1886), cols. 2036-2074; *CGS* V, pp. 374-390; L. Malten, *JdI* 27 (1912), pp. 232-264 y *RE* VIII (1912), cols. 311-366; U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Hephaistos», *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse*, 1895, pp. 217-245 = *Kleine Schriften* V 2, 1937, pp. 5-35; Cook III, pp. 190-237; M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, 1957; A. Hermary y A. Jacquemin, *LIMC s.v. Hephaistos* IV (1988), pp. 627-654. La forma doria y eolia del nombre es *(H)áphaistos*. El antropónimo *a-pa-i-ti-jo* de Cnoso (KN L 588) puede leerse como Haphaistios.

2 Hecateo *FGrHist* I F 138, Hdt. 6, 140, *RE* VIII (1912), col. 315s.; sobre las excavaciones, interrumpidas desde la Segunda Guerra Mundial: *EAA* III (1960), pp. 230s.; IV (1961), pp. 542-545. Sobre la conquista de la isla por Milcíades: K. Kinzl, *Miltiades-Forschungen*, tesis doct., Viena, 1968, pp. 56-80, 121-144; L. Malten, *JdI* 27 (1912), pp. 232-264 pensó en un origen licio-cario de Hefesto, cfr. F. Brommer, *Festschrift Mansel*, 1974, pp. 139-145.

3 Véase II 1, n. 57.

4 *Il.* 1, 594.

5 Véase VI 1.3.

6 A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaats*, 1974, pp. 181-219.

7 Véase I 4, nn. 4-5; III 2.7, n. 17; *BCH* 97 (1973), pp. 654-656; también en Pilo hay «broncistas de la Potnia» (PY Jn 431): *SMEA* 5 (1968), pp. 92-96.

8 A. Gabriel, *REA* 64 (1962), pp. 31-34; en el recinto de Kubaba en Sardis: A. Ramage, *BASOR* 199 (1970), pp. 16-26.

9 Sobre la única inscripción de cierta extensión, conocida desde 1886: *IG* XII 8, 1, W. Brandenstein, *RE* VII A (1948), cols. 1919-1938.

Las ciudades griegas relegaron el artesanado a un segundo plano a favor de la *areté* guerrera. Sólo en Atenas Hefesto conserva una importancia especial en la mitología y en el culto: como resultado de su curioso «encuentro» con Atenea, llega a ser *de facto* padre del primer rey Erictonio, y, por tanto, fundador de la estirpe de los Atenienses[10]; en consecuencia, durante las Apaturias, la fiesta de las fratrías atenienses, se le dedica un sacrificio[11]. El calendario de las fiestas comprende asimismo una fiesta de los herreros (*Chalkeîa*) en la que también toma parte Atenea[12]. Se erige un templo monumental en honor de Hefesto, junto con Atenea, aunque ya después de 450; se encuentra, casi completamente conservado, en la colina sobre el ágora, frente a la Acrópolis de Atenas[13].

En la épica, Hefesto se distingue de los otros dioses olímpicos por su estrecha relación con su elemento, el fuego; su nombre, en un caso, significa simplemente «fuego»[14]. Cuando el dios-río Escamandro desata sus torrentes intentando ahogar a Aquiles, Hera pide ayuda a Hefesto, para que dome el río con sus violentas y abrasadoras llamas[15]. Una epifanía de Hefesto y, consecuentemente, un centro de su culto era el fuego alimentado con gas natural, que aún existe junto al Olimpo, en la costa meridional de Asia Menor; un fuego similar, proveniente de la tierra, quizás existió también en la isla de Lemnos[16]. La asociación de Hefesto con los volcanes es tan secundaria como la denominación de las islas Lípari como *Hephestiades insulae* y la localización de su fragua bajo el monte Etna.

Hefesto el dios tiene pies deformes, lo que hace de él un advenedizo entre los perfectos dioses olímpicos; existen explicaciones realistas y míticas para este hecho[17]; los poderes especiales se marcan con una característica especial. La narrativa épica presenta una versión burlesca: Hera dio a luz a Hefesto por sí misma, sin un padre, pero el resultado fue decepcionante y, furiosa, lo arrojó desde el cielo[18]. La continuación de la historia –que narra cómo Hefesto se vengó encadenando a su madre en un trono sabiamente construido y cómo Dioniso tuvo que llevarlo, borracho, de vuelta al Olimpo para liberarla– llegó a ser uno de los temas favoritos de las representaciones iconográficas dionisíacas; esta historia fue narrada en forma literaria por Alceo[19], quien quizá se basó en la tradición lemnia.

La *Ilíada* hace de Hefesto la ocasión y el objeto de la «risa homérica», cuando éste asume el papel del hermoso joven Ganimedes y, cojeando y resollando, sirve el vino a los dioses; pero la hilaridad que provoca es precisamente el éxito que deseaba;

10 Véase III 2.4, n. 44.
11 Ister *FGrHist* 344 F 2, cfr. el comentario de Jacoby al pasaje; Simon, p. 215; Aesch. *Eum.* 13; Plat. *Tim.* 23e.
12 *AF*, pp. 35 s.
13 W. B. Dinsmoor, «Observations on the Hephaisteion», *Hesperia* Suppl. 5 (1941); Gruben, pp. 199-204.
14 *Il.* 2, 426.
15 *Il.* 21, 328-382.
16 *RE* VIII (1912), cols. 317-319, 316; Burkert, *CQ* 20 (1970), pp. 5 s.; cfr. P. Y. Forsyth, «Lemnos reconsidered», *Echos du Monde Classique* 3 (1984), pp. 3-14.
17 *RE* VIII (1912), cols. 333-337; desde un punto de vista médico, E. Rosner, *Forschungen und Fortschritte* 29 (1955), pp. 362 s.; Wilamowitz, *Kleine Schriften* V 2, pp. 31-34, recuerda los enanos; arquetipos en S. Sas, *Der Hinkende als Symbol*, 1964.
18 Véase III 2.2, nn. 47-48.
19 Alcaeus fr. 349 Voigt; Cabiros de Lemnos y vino: Aesch. fr. 97 Radt; Burkert, *CQ* 20 (1970), p. 9. [También se narraba en Hom. *Hymn.* 1 fr. C (cfr. n. 17a)].

sólo él posee la inteligencia y el distanciamiento de sí mismo para mitigar de este modo una situación tensa[20]. La «risa homérica» de los dioses en la *Odisea* es también a su costa y representa, sin embargo, su victoria, cuando atrapa a su infiel esposa Afrodita junto con Ares en su ingeniosa red[21].

En la *Ilíada*, la esposa de Hefesto es la Gracia *(Cháris)*. Su fragua, situada en una casa de bronce en el Olimpo, se describe en la escena en que Tetis va a pedirle armas nuevas para Aquiles. El propio Hefesto está trabajando con el fuelle y el yunque, cubierto de hollín y sudor, pero de sus manos salen maravillosas obras de arte: trípodes sobre ruedas, que se mueven automáticamente e incluso muchachas-robot de oro que ayudan a su amo[22]. Aún más sorprendente es el escudo que crea: imagen total del mundo humano, rodeado de las estrellas celestes. El dios artesano se convierte en modelo del creador que da forma a todo; quizá el poeta de la *Ilíada* quería identificarse él mismo con esta imagen[23].

2.12. Ares

«Ares»[1] es, según parece, un antiguo nombre abstracto con el significado de «fragor del combate, guerra»[2]. El adjetivo que deriva de él, *áreios*, se utiliza con bastante frecuencia: hay un Zeus *Áreios*, una Atenea *Areía*, una Afrodita *Areía*, en micénico aparece también un *Hermaas Areias*[3] y por último está la «Colina de Ares» *(Áreios págos)*, en Atenas. En Homero, *áres* se utiliza para «batalla»; se encuentran expresiones formulares como «resistir al duro Ares», «suscitar el duro Ares», «medir fuerzas con Ares» y «matar por medio de Ares»[4]; al mismo tiempo, sin embargo, Ares es un «férreo» guerrero armado, cuyo carro de guerra está enjaezado con «Miedo y Terror» *(Phóbos* y *Deîmos)*; es «potentísimo», «insaciable en la batalla», «destructor» y «asesino». Dado que un héroe es un guerrero, se le llama «vástago de Ares»; los dánaos son «seguidores» de Ares y Menelao en particular es «querido a Ares» y «es semejante a Ares» en la batalla.

En la *Ilíada*, Ares se contrapone continuamente a Atenea y en la mayoría de los casos en perjuicio suyo; después de todo, está del lado de los troyanos, de los perdedores. Si Atenea profiere el grito de guerra del lado de los griegos, Ares ruge como un oscuro nubarrón desde la ciudadela troyana y desde las orillas del río Simoente[5]. Cuando Ares en el Olimpo descubre que han matado a uno de sus hijos, lanza un

20 *Il.* 1, 571-600.
21 *Od.* 8, 266-366; véase III 2.7, n. 24.
22 *Il.* 18, 369-420; cfr. G. Micheli, «Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV a.C.», *Rivista di storia della filosofia* 3 (1998), pp. 422-425.
23 W. Marg, *Homer über die Dichtung*, 1957; cfr. H. Schrade, *Gymnasium* 57 (1950), pp. 38-55, 94-112.
1 Stoll y Furtwängler, *RML* I (1884-1886), cols. 7-93; Tümpel y Sauer, *RE* II (1895), cols. 642-667; *CGS* V, pp. 396-414; W. Pötscher, «Ares», *Gymnasium* 66 (1959), pp. 5-14; Ph. Bruneau, *LIMC s.v. Ares* II (1984), pp. 479-492.
2 A. Heubeck, *Die Sprache* 17 (1971), pp. 8-22; nombre de persona Areimenés, véase I 3.6, n. 9.
3 Véase I 3.6, n. 9. Ares y Atenea *Areía*, por ej. en el juramento ático de los efebos, Tod II, nº 204, 17; L. Robert, *Hellenika* 10 (1955), pp. 76s.
4 Cfr. B. Mader, *Lexikon des frühgriechischen Epos* I (1979), cols. 1259-1262.
5 *Il.* 20, 48-53.

grito de dolor, se golpea los muslos y se dispone a lanzarse él mismo a la batalla, pero Atenea le quita yelmo, escudo y lanza y le ordena que se someta a la voluntad de Zeus[6]. Ares y Atenea también se enfrentan en la batalla de los dioses: Ares arroja su lanza en vano contra la égida, pero Atenea golpea a Ares en el cuello con una gran piedra, haciéndole caer y medir siete yugadas en el suelo con su cuerpo[7]. En las aristías de Diomedes le trata de una forma aún más vergonzosa: ella misma guía la lanza de Diomedes contra el dios, le hiere en el vientre y hace brotar sangre divina; Ares brama como nueve o diez mil hombres juntos y huye hacia el Olimpo, pero Zeus se dirige a él con ira: «Eres para mí el más odioso de los dioses que ocupan el Olimpo; siempre te son gratos la contienda, combates y luchas»[8]. Ares encarna todo lo que es odioso en la guerra; el esplendor de la victoria, *Níke*, queda reservado a Atenea. La morada de Ares está por ello situada en la salvaje tierra de los bárbaros, en Tracia[9].

Existen pocos mitos propios de Ares. En la *Ilíada* se encuentra una oscura alusión: se cuenta cómo los Alóadas, Oto y Efialtes, lo encadenaron en una «tinaja de bronce» durante trece meses, hasta que Hermes lo «rescató furtivamente»[10]; en el decimotercer mes se presupone una fiesta de inversión. Un hijo de Ares es Cicno, quien, aún más cruel que su padre, emprendió la construcción de un templo con cráneos humanos; Heracles mató a este monstruo perverso, con lo cual Ares trató de vengar a su hijo, pero también en este caso resultó herido; Zeus separó a los contendientes[11]. El mito en el que Ares está implicado de una manera más peculiar es el de la fundación de Tebas[12]; su hijo es el dragón que mata Cadmo junto a la fuente para sembrar sus dientes en la tierra; los guerreros nacidos de la tierra que se matan unos a otros son, por tanto, descendientes de Ares. Posteriormente, Cadmo se reconcilia con Ares y se casa con Harmonía, hija de Ares y Afrodita: la guerra asesina acaba en «armonioso» orden; así se funda la ciudad.

Los ejércitos en guerra lógicamente hacían sacrificios a Ares de vez en cuando, pero Ares era venerado con un culto en un templo en muy pocos lugares[13]. Alcámenes erigió una célebre estatua de Ares[14]. El templo de Ares en el ágora de Atenas, mencionado por Pausanias[15], no fue trasladado allí hasta la época de Augusto; quizá se encontrara antes en Acarnas, o incluso podría haber pertenecido a otro dios. Fue sólo el Marte romano, el *Mars Ultor* del emperador Augusto, el que le procuró a Ares un lugar en el centro de la polis ateniense.

6 *Il.* 15, 110-142.
7 *Il.* 21, 391-433.
8 *Il.* 5, 890s., cfr. 590-909.
9 *Il.* 13, 301; *Od.* 8, 361.
10 *Il.* 5, 385-391. E. Simon, *Studi Etruschi* 46 (1978), pp. 125-147. Cfr. el oráculo relativo a la erección de una estatua encadenada de Ares de Siedra: L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, 1966, pp. 91-100.
11 Discrepan Hes. *Scutum* 57ss. y Apollod. 2, 114; *PR* II, pp. 508-512.
12 *PR* II, pp. 107-110; F. Vian, *Les origines de Thèbes*, 1963.
13 Cerca de Trezén, Paus. 2, 32, 9; Gerontras, Paus. 3, 22, 6; Halicarnaso, Vitr. 2, 8, 11; para Ares y Afrodita véase V I, n. 36. Un sacerdote en Eritras, *IE* 201a 3. *Therítas* en Esparta (Paus. 3, 19, 7-8) es más bien Enialio, cfr. Hesych. *s.v.* *Therítas* Latte.
14 Overbeck n° 818; Lippold, p. 186.
15 Paus. 1, 8, 4; *Hesperia* 28 (1959), pp. 1-64; H. A. Thompson, *The Agora of Athens*, 1972, pp. 162-165. El *Himno a Ares*, transmitido en la recopilación de los *Himnos homéricos* es tardoantiguo y proviene quizá de Proclo: M. L. West, *CQ* 20 (1970), pp. 300-304.

3. El resto del panteón

3.1. Dioses menores

El número de los dioses es impreciso y desconocido; no se puede hacer una lista completa de ellos. Desde época micénica era habitual usar la fórmula «todos los dioses» como comodín para asegurarse una protección divina general[1]. La elección de los «grandes» dioses panhelénicos se decidió fundamentalmente a través de la épica, el impulso principal de la cultura panhelénica. Queda un número considerable de divinidades que nunca alcanzaron nada más que una importancia local, algunas de ellas estrechamente limitadas por su propia naturaleza y, por tanto, con escasas posibilidades de desarrollo.

Hestia[2], *Histíe* en jonio, es la palabra normal para «hogar», el centro de la casa y la familia; desterrar o destruir una familia es extinguir un «hogar»[3]. La comunidad de la polis también tiene como centro un «hogar común»[4], situado en el interior de un templo o en el Pritaneo. El fuego siempre encendido del templo de Delfos se consideró a veces como el «hogar común» de toda Grecia[5]. El hogar es un lugar para sacrificios, libaciones y pequeñas ofrendas de alimentos; la comida se inicia cuando se echan estas ofrendas al fuego. El proverbio «empezar por Hestia» significa por tanto un buen comienzo de la forma debida[6]. El poder venerado en el hogar nunca llegó a personalizarse del todo; dado que el hogar es inamovible, Hestia ni siquiera puede tomar parte en la procesión de los dioses[7] ni en los demás enredos de los Olímpicos. En el *Himno a Afrodita*[8], se llama a Hestia al mismo tiempo hija mayor e hija menor de Crono; muchos dioses la cortejaban, pero ella juró permanecer siempre virgen. Ello se corresponde con los antiguos tabúes sexuales relacionados con el hogar[9]; son las hijas de la casa las que custodian el fuego del hogar, un fuego que también se entiende como fuerza fálica. Así, Hestia se sienta en el centro de la casa «recibiendo pingües ofrendas», pero nunca adquirió una importancia comparable a la de Vesta en Roma.

Ilitia *(Eileíthya)*[10], la diosa de los partos, venerada ya en época micénica en la cueva de Amniso, es indispensable en cada familia, aunque sólo de vez en cuando y con un

1 Vease I 3.6, n. 4; F. Jacobi, *Pántes theoí*, 1930; K. Ziegler, *RE s.v. Pantheion* XVIII 3 (1949), cols. 697-747, en especial cols. 704-707.

2 A. Preuner, *RML* I (1884-1886), cols. 2605-2653; *CGS* V, pp. 345-373; Suess, *RE* VIII (1912), cols. 1257-1304; H. Hommel, «Vesta und die frührömische Religion», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 2, 1972, pp. 397-420; H. Sarian, *LIMC s.v. Hestia* V (1990), pp. 407-412. La relación *hestía-histíe—Vesta* no se explica en términos de lingüística indoeuropea; deben ser pues préstamos de otra lengua [Cfr. W. Pötscher, «Hestia und Vesta: Eine Strukturanalyse», en P. Bádenas *et al.*, *Athlon, satura grammatica in honorem F. R. Adrados* II, 1987, pp. 743-762].

3 Hdt. 5, 72 s.

4 Arist. *Pol.* 1322b 26; *RML* I (1884-1886), cols. 2630-2643.

5 Plut. *Aristid.* 20, 4. Véase II 1, n. 50.

6 *GGR*, pp. 337 s.; Aristocrit. *FGrHist* 493 F 5.

7 Plat. *Phdr.* 247a.

8 *Hymn. Aphr.* 21-32; cfr. *Hymn.* 24 (referido a Delfos); Pind. *Nem.* 11, 1-10.

9 Hes. *Erga* 733; G. Bachelard, *Psychoanalyse du feu*, 1949.

10 Véase I 3.3, n. 13; I 3.6, n. 4; Jensen, *RE* V (1905), cols. 2101-2110; *GGR*, pp. 312 s.; R. F. Willets, «Cretan Eileithyia», *CQ* 52 (1958), pp. 221-223; R. Olmos, *LIMC s.v. Eileithyia* III (1986), pp. 685-699.

propósito claramente definido. Su nombre es probablemente una deformación de la forma verbal *Eleúthya*, «la que llega»: la invocan con gritos de dolor y miedo hasta que ella «llega» y, con ella, el niño. Naturalmente, son sobre todo las mujeres las que la veneran. Está estrechamente relacionada con Ártemis y Hera, pero no desarrolla un carácter propio.

Algunas divinidades son, por así decirlo, dobles de los dioses «homéricos». Enialio, conocido entre los griegos como dios de la guerra, ya se testimonia en micénico[11]. Los mercenarios griegos de Jenofonte aún cantan un peán a Enialo antes de iniciar la batalla[12]. Tiene una compañera llamada Enio. En la *Ilíada*, *Enyálios* es un epíteto de Ares[13] y también se veneró a Ares *Enyálios* con un culto. Solo en algunas fuentes tardías hay testimonios de los intentos de la mitología por diferenciar a Ares y a Enialo.

Hécate tiene un carácter más independiente[14], pero a partir del siglo V se equipara a menudo con Ártemis[15]. En la iconografía se la representa generalmente como la misma virgen ágil, con quitón corto, salvo que, en lugar de arco, lleva antorchas (aunque también puede tenerlas Ártemis). Hécate es la diosa de los caminos *(Enodía)*, especialmente de las encrucijadas y de las ofrendas que allí se dejan; la figura de triple aspecto de Hécate surgió de las tres máscaras que se colgaban en el cruce de tres caminos. Los caminos de Hécate son caminos nocturnos; va acompañada de perros que ladran, guía un cortejo espectral. Hécate es también diosa de la luna y de las brujas tesalias conjuradoras de la luna, como la temida hechicera Medea[16]. Aquí se encuentran reflejados ritos de sociedades secretas. Hécate también aparece en la narración del rapto y el retorno de Perséfone al Hades[17]. Hécate parece tener sus raíces entre los carios de Asia Menor; su santuario más importante es Lagina, un templo-estado de tipo oriental, donde hay también «eunucos sagrados»[18]. También es cario el nombre teofórico *Hekatómnos*, que no tiene una formación griega. La familia de Hesíodo, originaria de la Cumas eolia, parece haber venerado a esta diosa con particular devoción; la *Teogonía* contiene un *Himno a Hécate*, que confiere a la diosa una «parte» de honor en todas las esferas del mundo[19].

11 Véase I 3.6, n. 3. Gérard-Rousseau, pp. 89s.; Jessen, *RE* V (1905), pp. 2651-2653.

12 Xen. *Anab.* 1, 8, 18; 5, 2, 14.

13 *Il.* 17, 211s.; 20, 69, cfr. 21, 391s.

14 Steuding, *RML* I (1884-1886), cols. 1888-1910; *CGS* II, pp. 501-519; Heckenbach, *RE* VII (1912), cols. 2769-2782; *GdH* I, pp. 169-177; *GGR*, pp.722-725; Th. Kraus, *Hekate*, 1960; H. Sarian, *LIMC s.v. Hekate* VI (1992), pp. 985-1018; R. Von Rudloff, *Hekate in Ancient Greek Religion*, 1999 [S. I. Johnston, *Hekate Soteira. A study of Hekate's roles in the Chaldaean Oracles and related literature*, 1990; J. L. Calvo Martínez, «La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío», *FlorIlib* 3 (1992), pp. 71-82].

15 Aesch. *Suppl.* 676; Eur. *Phoen.* 109; *IG* I² 310, 192-194; *LSCG* 18 B II «Para Ártemis Hécate en el recinto de Hécate».

16 Rohde II, pp. 80-89; Eur. *Med.* 395-397; Eur. *Hel.* 569s.

17 Véase III 2.9, n. 15.

18 Lemounier, pp. 406-425; *EAA* IV (1961), pp. 456; véase II 6, n. 23. W. Berg, *Numen* 21 (1974), pp. 128-140, expresa sus dudas sobre su origen cario, remitiéndose a los testimonios (sólo helenísticos) de Lagina, cosa que por otra parte tiene muy poco valor demostrativo. Kraus (véase n. 14) relacionó el nombre Hécate con la Gran Diosa hurrita Hebat (p. 55, n. 264). Cfr. asimismo III 2.5, n. 30.

19 Hes. *Theog.* 411-452, sobre la autenticidad del himno: West, pp. 276-280; el hermano de Hesíodo, Perses, tiene probablemente un nombre teofórico: West (1), p. 278, cfr. *HN*, p. 233.

Prometeo[20], hijo del Titán Jápeto, es el héroe de uno de los mitos griegos más conocidos y más frecuentemente interpretados. Creó a los hombres, robó para ellos el fuego del cielo y organizó el sacrificio en beneficio de ellos. Su adversario, Zeus, respondió castigando a los hombres con la primera mujer, Pandora, y su tinaja de males, encadenó a Prometeo en el Cáucaso y envió un águila para que le devorara el hígado, hasta que Heracles lo liberó. Dentro de la tradición literaria, las narraciones de mayor autoridad son las dos contenidas en Hesíodo[21] y el drama de Esquilo que relaciona la rebeldía del filántropo frente a Zeus con el problema de la cultura[22]; junto a ellas se desarrolla una tradición popular[23]. En el trasfondo parece subyacer un mito del embaucador *(trickster)* con elementos del Próximo Oriente[24]. Prometeo recibe culto sobre todo en Atenas, donde su fiesta, *Prométhia*, se celebra con carreras de antorchas[25]. En un relieve votivo, Prometeo está al lado de Hefesto, como la figura del hombre de más edad junto a la del más joven[26]; por lo demás, ambos se diferencian en que uno es alfarero y el otro herrero.

Leto (*Letó*, en dorio *Lató*)[27], la madre de Apolo y Ártemis, goza de culto propio en muchos lugares, especialmente en Creta; en Festo aparece en relación con un rito de iniciación[28]. En Licia, Leto, como equivalente griega de una «Madre del Santuario», fue elevada a la posición de diosa principal[29]; el *Letôon* junto a Janto fue

20 K. Kerényi, *Prometheus, das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, 1946; L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, 1951; W. Kraus, *RE* XXIII (1957), cols. 653-702; L. Eckart, *ibidem*, cols. 702-730; U. Bianchi, «Prometheus, der titanische Trickster», *Paideuma* 7 (1961), pp. 414-437; R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 1964; J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du mythe de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, 1974; J.-R. Gisler, *LIMC s.v. Prometheus* VII (1994), pp 531-553 [C. García Gual, *Prometeo, mito y tragedia: textos y comentarios*, 1994]. El nombre, como muestra la grafía *Prométhia IG* I² 84, 37, es propiamente *Prómethos*, cfr. *Prómathos* en una inscripción antigua (Jeffery, p. 225); para los griegos Prometeo se relaciona con el verbo *prometheómai* «prevenir» (cfr. al respecto V. Schmidt, *ZPE* 19 [1975], pp. 183-190), lo que lleva a la creación del nombre del hermano Epimeteo, «el que piensa después, el que no previene». La conexión con el término del antiguo indio para la «leña», *pramanth-* (A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers*, 1859) no se sostiene en el terreno lingüístico.

21 Hes. *Theog.* 510-616, *Erga* 47-105; O. Lendle, *Die Pandorasage bei Hesiod*, 1957; G. Fink, *Pandora und Epimetheus*, tesis doct., Erlangen, 1958 [J. Rudhardt, «Pandora. Hésiode et les femmes», *MH* 43 (1986), pp. 231-246].

22 Sobre la inacabable controversia acerca de si Esquilo es en realidad el autor del *Prometeo encadenado*, cfr. Lesky, pp. 292-294; M. Griffith, *The Authenticity of Prometheus Bound*, 1977.

23 Creación de los hombres: Aesop. 228 Hausrath, Plat. *Prot.* 320 d-322a, Menandr. fr. 518 Kassel-Austin. El motivo burlesco de la torpeza en la creación de los hombres (Phaedrus 4, 14s.; O. Weinreich, *Fabel Aretalogie, Novelle*, 1931, pp. 43-50) tiene un paralelo sumerio: S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, ²1961, pp. 68-72.

24 Representaciones sumerias del dios del sol encadenado, amenazado por un ave rapaz y salvado por un héroe con arco y flechas: H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, p. 106, lám. 19. Representaciones griegas del encadenado a partir del s. VII, Schefold lám. 11a, siguiendo un modelo oriental, Ch. Kardara, *AAA* 2 (1969), pp. 216-219.

25 *AF*, pp. 211s.

26 Apollod. *FGrHist* 244 F 147.

27 Wehrli, *RE* Suppl. V (1931), cols. 555-576; L. Kahil y N. Icard-Gianolio, *LIMC s.v. Leto* VI (1992), pp. 256-264.

28 Véase V 3.4, n. 6.

29 Literalmente «madre de este recinto», estela trilingüe de Janto, *CRAI* (1974), p. 117, n. 38; E. Laroche, *BSL* 55 (1960), pp. 183s.

el santuario de la confederación Licia; bajo su protección se ponen, en particular, los sepulcros. Por lo demás, en lo concerniente a los griegos, su papel se reduce simplemente al de madre de los gemelos divinos.

Las divinidades del mar son obviamente muy antiguas, pero, para los griegos, pertenecen a la periferia del ámbito divino. Tetis[30] tiene un santuario importante cerca de Farsalo en Tesalia y es también venerada en Tesalia en la «costa de las sepias», *Sepiás*; el que su hijo Aquiles, que habita en la «isla Blanca», sea venerado como «Soberano del mar Negro» *(Pontárches)* está relacionado tanto con su madre como con su popularidad, fundada en la épica. Tetis también tiene culto propio en Esparta; un poema de Alcmán la presenta sorprendentemente con una función cosmogónica[31]. Así como las Ninfas rodean a Ártemis, las Nereidas rodean a Tetis. Especialmente difundido en el arte y la poesía estaba el mito de la sirena, que es vencida y hecha prisionera por un mortal, al que ella da un hijo, Aquiles, al que intenta en vano volver inmortal; después regresa a las profundidades del mar[32].

Otra sirena es Leucótea[33], la Diosa Blanca. Es venerada en todo el Mediterráneo. Según la mitología, era originariamente una mujer mortal, hija de Cadmo, que actuó como nodriza de Dioniso, pero Hera la volvió loca y se arrojó al mar junto a su propio hijo Melicertes-Palemón. Este motivo la relaciona con la diosa siria de los peces Atárgatis; se supone la existencia de cultos y mitos de los pescadores del Egeo dedicados a la Madre y Señora de las criaturas marinas, tan esenciales para la alimentación humana[34]. Una figura similar con un nombre diferente es Eurínome, que tenía su culto en Figalia, en Arcadia[35]. También se puede encontrar a un Señor de las criaturas marinas, al que se asignan nombres diferentes[36]: aparece como Forcis, Proteo, Nereo, Glauco, el «verde-azul», o simplemente como el «Viejo del Mar» *(hálios géron)*; también él debe ser vencido y capturado. La idea de un Señor o una Señora de los Animales que debe ser vencido en beneficio de los cazadores está muy difundida y es muy posible que sea de origen paleolítico; en la religión oficial de los griegos tal imagen se conserva casi como un residuo folclórico.

El dios-macho cabrío Pan[37] se encuentra en los límites de la cultura de la polis y de la propia humanidad; se le representa con pezuñas de cabra y grandes cuernos de cabra y, muy a menudo, como itifálico. En su fiesta se celebra el sacrificio de un macho cabrío[38]. El centro de su culto es Arcadia; en Ática era venerado desde la

30 M. Mayer, *RE* VI A (1936), pp. 206-242; R. Vollkommer, *LIMC s.v. Thetis* VIII (1997), pp. 6-14. *Thetídeion*: *RE* VI A (1936), cols. 205s., Hdt. 7, 191, Pherecydes *FGrHist* 3 F 1a; mito cultual: Phylarch. *FGrHist* 81 F 81.

31 Alcman fr. 5, col. III, 15-16 Davies; Paus. 3, 14, 4; J.-P. Vernant, en *Hommages à M. Delcourt*, 1970, pp. 38-69 [trad. esp. en M. Detienne y J.-P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia*, 1988, pp. 155; cfr. también R. B. Martínez Nieto, *La aurora del pensamiento griego*, 2000, pp. 53-85].

32 *PR* II, pp. 65-79. El mito parece sobrevivir en la Grecia moderna, en el *folktale* de las *neraides*.

33 Eitrem, *RE* XII (1925), cols. 2293-2306; A. Nercessian, *LIMC s.v. Ino* V (1990), pp. 657-661.

34 *HN*, pp. 227-230.

35 Paus. 8, 41, 4; *Il.* 18, 398; *GdH*, I, pp. 220s.; West (1), a *Theog.* 358; G. Berger-Doer, *LIMC s.v. Eurynome I*, IV (1998), pp. 107-108.

36 *GGR*, pp. 240-244; *S&H*, pp. 95s.

37 *CGS* V, pp. 464-468; F. Brommer, *RE* Suppl. VIII (1956), cols. 949-1008; R. Hebig, *Pan, der griechische Bocksgott*, 1949; *GGR*, pp. 235s.; P. Merivale, *Pan the Goat-God*, 1969; Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Ginebra, 1979; L. Lehnus, *L'inno a Pan di Pindaro*, 1979; J. Boardman, *LIMC s.v. Pan* III (1997), pp. 923-941.

38 Luc. *Bis acc.* 9s.

época de la batalla de Maratón[39]. Habita en cuevas donde se celebran banquetes sacrificiales en su honor; su cueva en Maratón es quizá un santuario muy antiguo. Pan encarna el poder de procreación no civilizado, que, no obstante, sigue siendo necesario y fascinante para la vida civilizada. Posteriormente su nombre se vincula a especulaciones acerca de un «dios del Todo».

3.2. Asociaciones de dioses

Pan e Ilitia se pueden encontrar también en plural: hay Panes[1] e Ilitias[2]. Ello los sitúa dentro de una clase completa de seres divinos, que aparecen esencialmente en grupo y son designados en plural. Los mitos genealógicos, especialmente Hesíodo, les asignan también nombres individuales, pero son claramente secundarios y no tienen mucho peso. Las asociaciones de dioses están estrictamente segregadas por sexo, masculino y femenino, y son homogéneas en cuanto a la edad; la mayoría se presenta como figuras juveniles, que danzan, cantan o se encuentran en un estado de frenesí extático; pero también hay grupos de ancianas. En la iconografía y también en los nombres individuales, la pluralidad se expresa mediante un grupo de tres[3]. En lugar de «dioses» *(theoí)* a los miembros de estas asociaciones también se les llama ocasionalmente *daímones* o *amphípoloi* («servidores») y *própoloi* («asistentes») de una divinidad[4]. Generalmente están asociados a una de las grandes divinidades olímpicas o a la Madre de los Dioses, que es líder de su coro.

Tales grupos reflejan de manera muy clara comunidades reales de culto *(thíasoi)*, especialmente en el énfasis por la música y la danza[5]. Los grupos de ménades[6], tíades y sátiros[7] en el séquito de Dioniso se testimonian también en la vida real, no sólo en el teatro; asimismo, sabemos de la existencia de la asociación de Curetes en Éfeso[8]. El término *ninfas* es traicioneramente ambiguo, ya que se refiere tanto a los seres divinos de los árboles y fuentes como a la «novia» o simplemente a cualquier mujer joven[9]. En el caso de los centauros, las primeras representaciones apuntan claramente a disfraces[10]. De la misma manera, se puede conjeturar que detrás de los

39 Hdt. 6, 105; véase I 1, n. 18.

1 Plat. *Leg.* 815c; F. Brommer, *Satyroi*, 1937.

2 *Il.* 11, 270; 19, 119.

3 H. Usener, «Dreiheit», *RhM* 58 (1903), pp. 1-48; 161-208; 321-362 (trad. it.: *Triade. Saggio si numerologia mitologica*, 1993). Por ejemplo, tres Cárites = Gracias (E. B. Harrison, *LIMC s.v. Charis, Charites* III [1986], pp. 194-200, n°s 9ss.), tres Bacantes (véase n. 6), tres Coribantes (R. Lindner, *LIMC s.v. Kouretes, Korybantes* VIII [1997], pp. 737, nº 7; 738-739, n°s 16, 17, 19, 22, 24, 26, 29).

4 Strab. 10, 466-474, el texto más importante para este capítulo, con materiales de Apolodoro, Demetrio de Escepsis, Posidonio: K. Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, 1928, pp. 34-51; *RE* XXII (1953), col. 814.

5 «El tíaso mítico es una reproducción del tíaso de una realidad cultual», U v. Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides, Herakles* I, 1889, p. 85. Importante por los principios teóricos: O Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, 1934 y *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* (Sitz. Ber. Wien 279, 2), 1973.

6 O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, 1900, nº 215.

7 Véase III 2.10, nn. 42-43.

8 Strab. 14 p. 640; D. Knibbe, *Forschungen in Ephesos IX 1: Die Inschriften des Prytaneions*, 1980. Cfr. en general Luc. *Salt.* 79; Jeanmaire (1), 1939.

9 Véase III 2.6, nn. 17a y 18.

10 G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, 1929, con lám. 1; *HN*, pp. 103; 255, n. 21; en contraste con las

Cabiros[11], Dáctilos Ideos[12], Telquines y Cíclopes se ocultan corporaciones de herreros. Las mujeres reales del vecindario se reúnen para ayudar en el parto (y de ello son un reflejo las Ilitias). Cuando leemos que unas mujeres se disfrazaron de Erinis para matar a Helena[13], ello debe considerarse como una referencia a una práctica real. Las Gorgonas son en un principio inequívocamente máscaras[14]; las Praxídicas, semejantes a las Erinis, son «cabezas»[15], esto es, están representadas por las máscaras sagradas en forma de olla. Las diosas del Areópago, que se equiparan a las Erinis y a las Euménides[16], son llamadas *Semnaí*, «las venerables», mientras que *Gérairai*, «las honradas», es el nombre de una asociación dionisiaca de mujeres en Atenas[17]. Las Gracias *(Chárites)*, las Musas, las Nereidas y las Oceánides son coros de muchachas jóvenes. Los griegos dicen que los *thíasoi* humanos «imitan» a sus modelos, los divinos Sátiros, Ninfas o Curetes[18]; «imitación» que se convierte en identificación. La instauración de asociaciones enmascaradas es tan antigua y fundamental que no se puede analizar la concepción de las correspondientes asociaciones de dioses sin considerar esta realidad cultual.

En la poesía, por supuesto, se presentan como miembros del mundo de los dioses: sátiros y ménades danzan alrededor de Dioniso, las ninfas bailan con Ártemis y los Curetes o Coribantes danzan en torno al recién nacido niño Zeus o en torno al niño Dioniso entronizado. Las Musas rodean a Apolo, las Oceánides acompañan a Perséfone en el fatídico prado y los Cíclopes forjan el rayo para Zeus. Los Titanes aparecen sólo en el mito teogónico como representantes de una época primordial superada[19]; los Telquines de la isla de Rodas se consideran también habitantes originarios de la isla ya extinguidos[20]; pero tampoco se puede olvidar que en la «fiesta ritual de la inversión», los representantes de la época ancestral, los «habitantes originarios» regresan como hombres enmascarados.

---

fantásticas imágenes minoico-micénicas y orientales, las representaciones geométricas y protoarcaicas de los centauros muestran un hombre normal (con pies humanos) con el añadido de un cuerpo equino, y es precisamente la presencia constante de este apéndice la que resulta reveladora (por ej. Schefold, lám. 62); cfr. el bronce etrusco *RML* II (1890-1894), col. 1078, fig. 11, donde la parte animal envuelve al hombre casi como unos calzones. Cfr. Th. Sengelin *et al.*, *LIMC s.v. Kentauroi et Kentaurides* VIII (1997), pp. 671-721; C. Weber-Lehmann, *LIMC s.v. Kentauroi (in Etruria), ibid.*, p. 722, nos 8-9.

11 D. Vollkommer-Glöcker, *LIMC s.v. Megaloi Theoi*, VIII (1997), pp. 820-828. Véase VI 1.3.

12 B. Hemberg, «Die Idaiischen Daktylen», *Eranos* 50 (1952), pp. 41-59; véase asimismo *LIMC s.v. Kouretes (supra*, n. 3); sobre el «reino de herreros» véase III 2.11, n. 6.

13 Paus. 3, 19, 10. Véase IV 2, n. 31.

14 Véase II 7, n. 52.

15 Véase II 7, n. 53.

16 Aesch. *Eum*. 383; Polemón en Schol. Soph. *Oed. Col.* 489 de Marco = *FHG*, fr. 49 (III, pp. 130-131), *AF*, p. 214.

17 *HN*, p. 257, 8. Véase V 2.4, n. 18.

18 Plat. *Leg*. 815b.

19 El mito hesiódico de los Titanes se interpreta históricamente, haciendo de los Titanes dioses pregriegos (G. Kaibel, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. Hist. Klasse* [1901], pp. 488-518; M. Pohlenz, «Kronos und die Titanen», *Neue Jahrbücher* 37 [1916], pp. 549-594; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Kronos und die Titanen*, SBBerlín, 1929, p. 51, reimp. 1964, p. 23), hasta que fue conocido el mito de sucesión hitita, véase III 2.1, n. 14. Una antigua interpretación ponía en relación Titanes y *titanós* «yeso» y hablaba de un enmascaramiento blanco de los Titanes, Harpocr. *s.v. apomátton* Keaney, A. Henrichs, *Die Phoinikina des Lollianos*, 1972, pp. 63s.

20 Herter, *RE s.v. Telchinen* V A (1934), cols. 197-224, en particular col. 214. Cfr. *HN*, pp. 250-255 sobre «carios» en el Ática.

La forma conceptual y narrativa de las asociaciones divinas se extiende también a términos abstractos, que de esta forma llegan a personificarse: las tres estaciones, las *Horas*, se convierten en un coro de muchachas jóvenes; Hesíodo[21] les asigna nombres significativos: «Buena ley», «Justicia» y «Paz», como portadoras de buenos tiempos en un sentido más profundo. *Moîra*, la «parte correspondiente» en la división del mundo, por una especie de fusión de las Ilitias y las Erinis, se convierte en un grupo de tres diosas antiguas y poderosas[22]: Cloto, «la Hilandera», Láquesis, «la que da en suerte» y Atropos, «la Ineludible».

Algunos de estos grupos existen sólo en el mito, como los Titanes y Gigantes. Otros gozan de cultos importantes, como las Musas de Helicón[23], las Cárites de Orcómeno[24] y los Cabiros. Las correspondientes asociaciones de culto humanas no son siempre documentables. En ciertos casos, un culto de tipo normal puede haber sustituido al antiguo grupo de máscaras; pero sólo una fracción de las costumbres reales encontró sitio en las fuentes documentales que poseemos.

3.3. Divinidades de la naturaleza

Siguiendo el espíritu de la antigua filosofía de la naturaleza, hasta el siglo XIX se consideró como un axioma en todas las interpretaciones que los dioses de la mitología habían sido «originariamente» fenómenos naturales y que podían ser descifrados de acuerdo con ello. Poco ha sobrevivido de esta concepción; ni la idea, ni mucho menos el culto, de los dioses personales puede derivarse de tal origen. Sí que es cierto que mucho de lo que llamamos «natural», usando la terminología desarrollada por la filosofía en el siglo V, era considerado como divino en épocas anteriores. El sol y la luna, en particular, están sin duda presentes como grandes dioses del panteón en el Próximo Oriente antiguo. En la religión griega, sin embargo, tales divinidades quedan bastante eclipsadas por las figuras divinas definidas a través de la poesía y el culto; Zeus ha dejado de ser simplemente el «Padre Cielo». Se podría incluso suponer que los dioses «homéricos» se impusieron como parte de una nueva perspectiva en un proceso que la filosofía de la naturaleza trató de invertir posteriormente[1].

Cuando en la *Ilíada* Zeus convoca a todos los dioses a una asamblea en el monte Olimpo, no sólo se presentan los célebres Olímpicos, sino también todas las ninfas y todos los ríos; sólo Océano permanece en su lugar[2]. La idea de que los ríos son dioses y las fuentes, «ninfas» divinas está muy enraizada no sólo en la poesía sino

21 Hes. *Theog.* 902.
22 Véase III 2.1, n. 36.
23 Paus. 9, 30, 1; G. Roux, *BCH* 78 (1954), pp. 22-45. Cfr. asimismo W. F. Otto, *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, 1954; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937.
24 Pínd. *Ol.* 14 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; Hes. fr. 71 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978, fr. 71]; Ephor. *FGrHist* 70 F 152; Paus. 9, 35, 1; 38, 1; Escher, *RE* III (1899), cols. 2153s. Cfr. asimismo E. Schwarzenberg, *Die Grazien*, tesis doct., Múnich, 1966; *LIMC s.v. Charis, Charites* (*supra* n. 3); B. McLachlan, *The Age of Grace, Charis in Early Greek Poetry*, 1993.
1 Véase VII 3.1.
2 *Il.* 20, 4-9.

también en la creencia y el rito[3]; el culto de estas divinidades está limitado sólo por el hecho de que se identifican inseparablemente con una localización específica. Cada ciudad venera a su río o fuente. Al río se le concede un *témenos* y ocasionalmente incluso un templo, como en el caso del templo al río Pamiso en Mesenia[4]. Cuando los muchachos y las muchachas alcanzan la mayoría de edad, consagran su cabello a su río[5]; se llevan ofrendas votivas a la casa de la fuente[6]; se sacrifican animales en los ríos y las fuentes. Ésta es claramente la base ritual, la antigua práctica de los sacrificios «por ahogamiento», reforzada y justificada por el hecho de que en las tierras meridionales el agua es algo precioso, que el hombre no puede producir por sus propios medios. La ceguera del rito se demuestra de una forma aterradora en el hecho de que se permitiera que la poderosa fuente de Lerna[7] llegara a estar completamente contaminada por los sacrificios. En la iconografía, los ríos, especialmente el río Aqueloo, son representados como toros con cabeza o rostro humano[8].

Desde un punto de vista especulativo, el culto de la tierra, *Gaîa*, *Gé*, se considera a menudo como modelo de todo tipo de veneración; desde la época de Solón, los griegos también pensaron y hablaron de esta manera, pero evocando tanto el aspecto político como el agrícola: junto a la tierra que procura el sustento, se evoca también a la Tierra patria que impone obligaciones a los hijos que nacen en ella[9]. En la religión tradicional, el papel de *Gaîa* es sumamente modesto; se desarrolla a partir de la práctica de verter libaciones, en particular del acto ceremonial de «portar agua» a una hendidura del terreno[10]. Ni Deméter ni la Gran Diosa de Asia Menor deben ser identificadas con la «Tierra».

El culto de los vientos recibe mucha más atención. Ya se encuentra el cargo de «Sacerdotisa de los vientos» en el Cnoso micénico y se testimonian frecuentemente sacrificios a los vientos en épocas posteriores[11]. El efecto que se esperaba de tales sacrificios era claramente mágico. Muy a menudo, el propósito se define de forma muy precisa: un viento específico, nombrado individualmente, que puede determinar el tiempo en una época del año concreta y que puede afectar de manera crucial a las perspectivas de cosecha, o incluso al estado de ánimo general de las personas, es expulsado o invocado. En Métana, el viento del sur, Lips, era expulsado por medio de un rito que incluía el sacrificio de un gallo y carreras en torno a los viñedos[12]. En Selinunte, Empédocles consiguió apaciguar el funesto viento del norte mediante el

3 Waser, *RE s.v. Flussgötter* VI (1909), cols. 2774-2815; *GGR*, pp. 236-240.

4 Paus. 4, 3, 10; 31, 4; N. M. Valmin, *The Swedish Messenia Expedition*, 1938, pp. 417-465. *Témenos* del Esperqueo: *Il.* 23, 148.

5 Véase II 2, n. 29.

6 Casa de la fuente con figura votiva sobre una cratera de campana de París, Bibl. Nat. 422, Furtwängler-Reichhold, lám. 147.

7 Zenob. Ath. *s.v. Lérne kakón*, p. 381 Miller (*Mélanges de littérature grecque*, 1868 [reimp. 1965]).

8 H. P. Isler, *Acheloos*, 1969; Idem. *LIMC s.v. Acheloos* (1981), pp. 12-36.

9 Solón fr. 36, 4s. West^2; Aesch. *Sept.* 16-19; «Madre de todas las cosas» Aesch. *Prom.* 90; cfr. Plat. *Menex.* 238a; *Tim.* 40b, *Leg.* 886d. A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, 1905; *GGR*, pp. 456-461; M. B. Moore, *LIMC s.v. Ge* IV (1988), pp. 171-177; véase III 2.9, n. 2.

10 Véase II 2, n. 66; II 5, n. 14.

11 Véase I 3.6, n. 26; *Il.* 23, 194s.; *LSS* 116 A 1; Paus. 2, 12, 1; 9, 34, 3; Hesych. *s.v. anemótas* Latte, *CGS* V, pp. 416s.; *GGR*, pp. 116s.; L. Robert, *Hellenika* 9 (1959), pp. 56-61.

12 Paus. 2, 34, 2; véase II 4.4, n. 65.

sacrificio de un asno[13]. Los atenienses imploraban a Bóreas, el viento del norte, que aniquiló la flota persa[14]. También se decía de Bóreas que había raptado a Oritía, la hija del rey ateniense. El sacrificio en la isla de Ceos cuando se levanta Sirio invoca a los frescos vientos etesios[15]. Los espartanos cantan un peán a Euro, el viento del este, para que acuda como «Salvador de Esparta»[16].

Helio, el sol, es un dios en todas partes; se produjo un escándalo cuando Anaxágoras se atrevió a considerarlo una masa incandescente[17]. Pero la isla de Rodas es casi el único lugar donde Helio goza de un culto importante[18]; en consecuencia, se vuelve antropomorfo: la estatua griega de bronce más grande, el «Coloso de Rodas», era una representación de Helio. En la isla tiene lugar un espectacular sacrificio a Helio en el que se arrojan al mar un tiro de cuatro caballos y un carro[19]. El mito de Faetón[20] y la caída del carro del sol pueden estar relacionados con tales costumbres. La propia idea del carro del sol es tan indoeuropea como próximooriental[21]. En la *Odisea*, Helio tiene una isla con vacas sagradas; pero para vengar el sacrilegio de los acompañantes de Odiseo, necesita la ayuda de Zeus[22]. Por lo demás, resta simplemente el placer que produce la luz del sol: los niños cantan: «sal, querido sol»[23]. Sócrates saluda devotamente al sol al amanecer[24].

Selene, la luna, aparece en varios mitos, como el de su amor por el durmiente Endimión[25]; se narran mitos similares de la diosa indoeuropea de la Aurora, Eos, que rapta al joven Céfalo[26]. Pero todo ello está muy alejado de la veneración religiosa; lo mismo puede decirse de Iris, el arco iris que forma un puente entre el cielo y la tierra, que se convierte en antropomorfa mensajera de los dioses[27]. Cuando los dioses se encuentran con un dios Luna en las antiguas tradiciones de Asia menor, lo llaman por el antiguo nombre indoeuropeo *Mén*[28]. *Nýx*, la Noche, es una fuerza primordial en los mitos cosmogónicos especulativos[29], comparable en este sentido con Océano, el río circular donde se encuentran el cielo y la tierra[30]. Tales fuerzas están alejadas del hombre, de sus preocupaciones y de su devoción.

13 Véase V 3,5, n. 29.
14 Hdt. 7, 189.
15 *HN*, pp. 125-127; S. Kaempf-Dimitriadou, *LIMC s.v. Boreas* III (1986), pp. 133-142.
16 *PMG* 858.
17 Véase VII 2, n. 39.
18 *CGS* V, pp. 417-420; Jessen, *RE* VIII (1912), cols. 66-69; *CGR*, pp. 839s.; sobre la iconografía: K. Schauenburg, *Helios*, 1955; N. Yalouris, *LIMC s.v. Helios* V (1990), pp. 1005-1034; véase III 2.5, n. 55.
19 *LSS* 94; Festus *s.v. October equus* Lindsay.
20 G. Türk, *RE* XIX (1938), cols. 1508-1515; J. Diggle, *Euripides Phaethon*, 1970; F. Baratte, *LIMC s.v. Phaethon I* VII (1994), pp. 350-354.
21 Babilonia: Oppenheim, p. 193; AT 2 *Re* 23, 11; hitita: Ullikummi *ANET* 123; P. Gelling, H. E. Davidson, *The Chariot of the Sun and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, 1969.
22 *Od.* 12, 261-402; ganado de Helio en Apolonia: Hdt. 9, 93.
23 Aristoph. fr. 404 Kassel-Austin.
24 Plat. *Symp.* 220d.
25 Sappho Test. 199 Voigt; Bethe, *RE* V (1905), cols. 2557-2560; culto de Endimión en el monte Latmo, cerca de Mileto, Paus. 5, 1, 5.
26 Escher, *RE* V (1905), cols. 2657-2669, en particular cols. 2662-2665.
27 *Il.* 2, 786-790 y en otros lugares; bromas groseras con Iris: Aristoph. *Av.* 1202-1261; F. Brommer, *Satyrspiele*, ²1959, pp. 26-29; *RML* II (1890-1894), cols. 343-348.
28 E. Lane, *Corpus monumentorum religionis dei Menis* I-II, 1971-1975.
29 *OF* 20 [trad. esp. de A. Bernabé, *Hieros logos*, p. 51]; cfr. Hes. *Theog.* 211-232.
30 *Il.* 14, 201; 246.

3.4. Divinidades extranjeras

El politeísmo es un sistema abierto. La tradición que define los cultos de los dioses es válida sólo dentro del grupo cerrado y se verá puesta en duda en cada contacto con extranjeros. Se suele asumir que los mismos dioses ejercen su poder en todas partes —en la épica, tanto griegos como troyanos elevan sus plegarias a Zeus, Apolo y Atenea— y, por consiguiente, se cree que los nombres de los dioses pueden traducirse igual que cualquier otra palabra. Al mismo tiempo, sin embargo, la experiencia del carácter diferente de los dioses extranjeros lleva a la conclusión de que ciertos dioses son venerados y poderosos sólo en ciertos países entre sus propios habitantes. Se muestra respeto, por tanto, por los dioses locales de un país extranjero[1], pero la identidad expresada por los propios dioses no se olvida: un arcadio celebrará la fiesta de los *Lýkaia* incluso en Asia Menor[2]. Esta coexistencia de fiestas diferentes, si hay un contacto estrecho, debe llevar a una influencia mutua, así como a la posibilidad de todo tipo de malentendidos productivos. La adopción consciente de un dios extranjero puede seguir a una experiencia positiva en relación con un voto; también las ciudades pueden, a través de la mediación del oráculo délfico, recibir cultos extranjeros por esta vía. Existen además formas de religión cuyos seguidores viajan de un lugar a otro actuando como misioneros y, aunque esta práctica es considerada por los griegos ajena y sospechosa, tales movimientos pueden sobrepasar con gran facilidad fronteras estatales y lingüísticas.

El panteón griego no es inmutable. Sólo un pequeño número de los dioses micénicos son indoeuropeos y Apolo y Afrodita probablemente no se incorporaron hasta más tarde. El hecho de que se estableciera un grupo fijo de dioses griegos se debe a la épica. El florecimiento de la épica en el siglo VIII señala un cierto límite: todo lo que llegó después de esa fecha nunca se asimiló del todo y siempre mantuvo un carácter extranjero. A partir de la mitad del siglo VII, la civilización griega alcanzó tal entidad e influencia que las infiltraciones extranjeras se controlaron por un tiempo, pero en ningún momento cesaron por completo.

El culto de Adonis, el dios que muere[3], ya se encuentra totalmente desarrollado en el grupo de muchachas de Safo en Lesbos en torno a 600[4]; en efecto, cabe preguntarse si Adonis no habría llegado a Grecia desde el principio junto con Afrodita. Para los griegos era bien sabido que provenía del mundo semítico y pensaban que su origen se remontaba a Biblos y a Chipre[5]. Su nombre es claramente el título semítico *adon* «señor». A decir verdad, no hay en la tradición semítica ningún culto conocido relacionado con este título que se corresponda exactamente con el culto griego,

1 *Theoì ennaétai* Apoll. Rhod. 2, 1273, además, el escoliasta escribe: «en tierra extranjera se ofrecen sacrificios a los dioses locales y a los héroes locales».

2 Xen. *Anab.* 1, 2, 10.

3 W. W. Baudissin, *Adonis und Esmun*, 1911; *GGR*² pp. 727s.; P. Lambrechts, *Mededelingen von de Kon. Vlaamse Akademie voor Wetenskapen, Lett. & Schone Kunsten, Kl. der Letteren* 16, 1954, n° 1; W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, 1966; M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, 1973 [trad. esp.: *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, 1983]; *S &H*, pp. 105-111; N. Robertson, *HThR* 75 (1982), pp. 313-359; B. Servais-Soyez, *LIMC s.v. Adonis* I (1981), pp. 222-229.

4 Sappho fr. 140; 168 Voigt [trad. esp. de H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, 1994, fr. 62]; cfr. Hes. fr. 139; Epiménides: *GRBS* 13 (1972), p. 92 [fr. 57 Bernabé].

5 Como padre aparece Fénice en Hes. fr. 139, Ciniras de Pafos (Chipre) en Apollod. 3, 182.

ni tampoco un equivalente del mito griego de Adonis[6]. El culto en Biblos se conoce sólo a partir de testimonios griegos tardíos[7]. Lo que sí puede identificarse es la expansión del culto mesopotámico de Dumuzi-Tammuz. Los profetas del Antiguo Testamento lo consideran repugnante: las mujeres se sientan junto a la puerta llorando por Tammuz, sahúman el «Baal» en los tejados y siembran «plantas agradables»[8]. Éstos son los elementos propios del culto de Adonis: un culto reservado a las mujeres, que se celebra en las azoteas, donde se colocan tiestos con hierbas verdes que germinan rápidamente, el «Jardín de Adonis». Los dulces aromas del incienso caracterizan la atmósfera de la fiesta, pero su centro es el agudo lamento por el dios difunto. Tendían una estatuilla de Adonis muerto en su lecho y lo llevaban a su tumba: la efigie y los jardincillos se arrojaban al mar[9]. Sólo una fuente de época imperial afirma que las mujeres se consolaban después con la convicción de que el dios vivía[10]. El mito[11] habla del nacimiento del Adonis del árbol de la mirra, *Mýrrha*, a consecuencia de una relación incestuosa entre la muchacha Mirra y su propio padre. El hermoso muchacho fue encomendado a Perséfone por Afrodita, pero más tarde, cuando Afrodita quiso recuperarlo, Perséfone no quiso devolvérselo. Como en el caso de la propia Perséfone, se llegó a un acuerdo por el cual Adonis pasaría un tercio del año con Perséfone y dos tercios del año con Afrodita[12]. Más popular se hizo otra versión del mito de la muerte del favorito de la diosa del amor: durante la caza, Adonis es herido en el muslo por un jabalí –o por Ares bajo la forma de un jabalí– y, a consecuencia de ello, muere desangrado. Que la muerte del dios corresponda a la muerte de la naturaleza en verano –las Adonias se celebraban coincidiendo con el mes «Tammuz» en junio/julio– es una interpretación antigua y ampliamente aceptada, pero que explica muy poco. En Grecia, la función especial que adquiere el culto de Adonis es la oportunidad de expresar con libertad las emociones en la vida estrictamente limitada de las mujeres, en contraste con el rígido orden de la polis y la familia, una característica que comparte con las fiestas oficiales de las mujeres en honor a Deméter[13].

El culto de la Gran Madre, *Méter*[14], es complejo en la medida en que la tradición autóctona minoico-micénica se entrelaza aquí con un culto tomado directamente

6 Tanto helenistas (P. Kretschmer, *Glotta* 7 [1916], p. 39; G. Zuntz, *MH* 8 [1951], p. 34) como orientalistas (H. Frankfort, *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, 1951; C. Colpe, en *Lišan mithurti, Festschrift W. v. Soden*, 1969, p. 23) han puesto en duda la relación. Cfr. O. Eissfeldt, *Adonis und Adonaj*, SBLeipzig, 115, 4, 1970; S. Ribicchini, *Adonis, Aspetti 'orientali' di un mito greco*, 1981, subraya la reelaboración griega de elementos extranjeros.

7 Luc. *Dea Syr.* 6s.; Cyrill. Alex. *PG* 70, 440s., cfr., Clitarch. *FGrHist* 137 F 3; Gese, pp. 185-188.

8 *Ez* 8,14; *Jer* 32, 29; 44, 15; *Is* 17, 10.

9 Aristoph. *Lys.* 389-398; Plut. *Alc.* 18; Men. *Sam.* 39-46; Eust. *Od.* 11, 590, p. 1701, 45; Theocr. 15 *Adoniázousai*.

10 Luc. *Dea Syr.* 6. P. Lambrechts, «La résurrection d'Adonis», en *Mélanges I. Lévy*, 1955, pp. 207-240. Cfr. *HN*, pp.290s.

11 *PR* I, pp. 359-363; nacimiento de Adonis: Apollod. 3, 183s.; Anton. Lib. 34; Paus. 9, 16, 4.

12 *Panyasis* en Apollod. 3, 185 = fr. 27 Bernabé²; espejo romano *JHS* 69 (1949), p. 11.

13 Detienne (véase n. 3), *passim*, especialmente pp. 151-158.

14 Rapp, *RML* II (1890-1894), cols. 1638-1672; Drexler, *RE* (1894-1897), cols. 2848-2931; Schwenn, *RE* XI (1922), cols. 2250-2298; *CGS* III, pp. 289-393; *GGR*, pp. 725-727; H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, 1912; E. Will, «Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec», en *Éléments orientaux dans la religion grecque*, 1960, pp. 95-111; W. Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und der ihr verbundenen Gottheiten*, 1971; *S&H*, pp. 102-122; Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge*

del reino frigio de Asia Menor. En tablillas en lineal B de Pilo aparecen ofrendas en honor a una «Madre Divina»[15]. El elemento anatolio se manifiesta en los nombres *Kybébe* y Cibele (*Kybéle*); además Cíbele era conocida comúnmente como «la diosa frigia». Hoy se sabe que Kubaba es el nombre, ya en la Edad del Bronce, de la diosa de la ciudad de Karkemish, en el Éufrates, y, sobre la base de testimonios escritos e iconográficos, es posible remontar la difusión de su culto a la primera Edad del Hierro[16]; el culto llegó a los frigios en el interior de Anatolia, donde adquirió una especial importancia. Los monumentos frigios más significativos[17] –las grandes fachadas de piedra con el nicho para la imagen de la diosa entre dos leones así como la estatua de una diosa con corona alta (*pólos*) entronizada entre un tocador de lira y un flautista procedente de una puerta en la Boğazköy frigia– son del siglo VI y ya revelan la influencia de las técnicas griegas. Sin embargo, no puede ponerse en duda que la tradición se remonta a la gran época de esplendor del reino frigio, bajo el rey Midas. En las inscripciones frigias de los monumentos, la palabra *matar* aparece varias veces y en un caso se pueden leer las palabras *matar kubileya*[18]. Los griegos de Asia Menor ya debían de haber adoptado a Cíbele en el siglo VII.

Entre los griegos por lo general se llama a la diosa simplemente *Méter* o *Méter oreíe* «Madre de la Montaña», o, según los nombres respectivos de las montañas, *Méter Dindyméne*, *Méter Sipyléne*, *Méter Idaía* y otros. El culto se difundió desde Jonia Septentrional y Cízico; Heródoto menciona la fiesta de Cízico[19]. Los relieves votivos que muestran a la diosa frontalmente, entronizada en un naisco[20] son un rasgo distintivo del culto; también se excavan en la pared rocosa nichos votivos que contienen imágenes de un tipo similar. El culto es en gran medida privado y es sustentado y difundido en el extranjero por sacerdotes mendicantes itinerantes, *metragýrtai*, que también se llaman a sí mismos *Kýbeboi*[21]. Píndaro compuso poemas para el culto de *Méter* en Tebas y, según la leyenda, introdujo él mismo el culto allí[22]. Hacia finales del siglo V se colocó una estatua de Agorácrito que mostraba a *Méter* con tímpano y león en el antiguo Bouleuterion en el ágora de Atenas; este *Metrôon* albergó a partir de entonces el archivo del Estado[23].

Marie, 1996; E. Simon, *LIMC s.v. Kybele* VIII (1997), pp. 744-766.

15 Véase I 3.6, n. 22.

16 E. Laroche, «Koubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle», en *Éléments orientaux* (véase n. 14), pp. 113-128; K. Bittel, «Phrygischen Kultbild aus Bogăzköy», en *Antike Plastik* II, 1963, pp. 7-21. Sobre la forma lidia del nombre *Kuvav*: R. Gusmani, *Kadmos* 8 (1969), pp. 158-161.

17 C. H. E. Haspels, *The Highlands of Phrygia*, 1971; Bittel (véase n. 16).

18 Haspels I, p. 293, nº 13; C. Brixhe, *Die Sprache* 25 (1979), pp. 40-45; cfr. la inscripción *tâ*]*s Kybálas* en la Locros itálica, sig. VII, M. Guarducci, *Klio* 52 (1970), pp. 133-138. J. de la Gernière, «De la Phrygie à Locres épizéphyrienne: les chemins de Cybèle», *Mélanges École Française de Rome. Antiquité* 97 (1985), pp. 693-718.

19 Hdt. 4, 76.

20 Will (véase n. 14), pp. 98 s.

21 Semonides fr. 36 West², cfr. Hipponax fr. 156 West², Cratinus fr. 66 Kassel-Austin.

22 Aristodem. *FGrHist* 383 F 13; Pind. fr. 80; 95; *Dith.* 2 Maehler [trad. esp. de E. Suárez, *Píndaro, Obra completa*, 1988, pp. 378-380]; *Pyth.* 3, 77 s.; cfr. G., Arrigoni, «Alla ricerca della *Meter* tebana e dei *veteres di*», en AA. VV., *Scripta philologa* III, 1982, pp. 14-15, 17; J. B. Lidov, «Pindar's *Hymn to Cybele* (fr. 80 SM)», *GRBS* 37 (1966), pp. 129-144; Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux*, 1996, p. 276, n. 14.

23 Travlos, pp. 352-356; sobre la estatua: A. von Salis, «Die Göttermutter des Agorakritos», *JdI* 28 (1913), pp. 1-26; *AE* (1973), pp. 188-217.

La «Madre» no se adapta fácilmente al sistema genealógico de la mitología griega. Para Homero y Hesíodo hay una madre de Zeus, Hera, Posidón y de otros dioses nombrados individualmente; se la llama Rea, un nombre que aparece sólo en la mitología. Sin embargo, la *Méter* celebrada con un culto, es «madre de todos los dioses y de todos los hombres»[24] y, sin duda, es también madre de todos los animales y de toda forma de vida. La procreación está por tanto dominada por ella; Cibele es equiparada con Afrodita[25]. No tiene una mitología propia. Los griegos le transfirieron el mito de Deméter. Cuando Deméter como *Méter* se convirtió también en madre de Zeus, la concepción de Perséfone se transformó en un incesto, un hecho que ejercería gran fascinación[26].

Se festeja a *Méter* con música salvaje y excitante que puede llevar incluso al éxtasis; por tanto, su poder se extiende sobre el grupo masculino de los Coribantes. Su llegada va acompañada del estridente sonido de la flauta, el sordo retumbar de los tambores *(týmpana)* y el tintineo de los pequeños címbalos de bronce *(kýmbala)*. Los fieles más sensibles son «llevados» al éxtasis y «poseídos» por la diosa[27]. En la imaginación mítica, las salvajes bestias de presa, especialmente leopardos y leones, se unen a su procesión. La meta es el sacrificio de un toro; la invención del tímpano fabricado con piel de toro aplaca la ira salvaje de la «Madre»[28]. Al menos a partir de Píndaro (v. nota 22), el cortejo de *Méter Kybéle* se identifica con el grupo de Dioniso: la identidad se deriva del abandono de la existencia ordenada, de la procesión a la montaña y de la danza extática.

El macabro punto culminante del frenesí de la Gran Diosa, la autocastración de los *Gálloi*, por supuesto ha despertado un interés especial, pero no siempre y no en todas partes acompaña el culto a Deméter. Tiene su lugar en el estado sacerdotal de Pesinunte, en el antiguo ámbito hitita-frigio, y en un principio quedaba fuera del horizonte griego[29]. El testimonio más antiguo de una autocastración de este tipo lleva a finales del siglo V[30]; el correspondiente mito de Atis se conoce sólo desde la época helenística[31]. Con el traslado del culto de Pesinunte a Roma en 205, el culto de la *Magna Mater* encontró un nuevo centro desde el que se difundió por todo el imperio romano.

El dios frigio Sabazio[32], que se considera como paralelo a Dioniso, aparece en Atenas en el siglo V. Al mismo tiempo, pertenece al círculo de la diosa *Méter*. Se

24 Hom. *Hymn.* 14.
25 Véase III 2.7, n. 25.
26 Melanippides *PMG*, fr. 764; Eur. *Hel.* 1301-1386; en la teogonía órfica, Burkert, *A&A* 14 (1968), p. 101.
27 Véase II 8, n. 12; Menandro, *Theophorouméne* («La muchacha poseída»).
28 Eur. *Hel.* 1346-1352; Eur. *Bacch.* 123-129; himno a *Méter* de Epidauro, *PMG*, fr. 935 = *IG* IV I² 131 [nuevas lecturas e interpretación, K. T. Witczak, *Les études classiques* 69 (2001), 23-33; cfr. W. D. Furley y J. M. Bremer, *Greek Hymns*, 2001, II, pp. 167-175]; *HN*, p. 291.
29 H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903.
30 Plut. *Nic.* 13, 2.
31 Callim. fr. 761 Pfeiffer; Catul. 63; P. Lambrechts, *Attis van herdersknaap tot God* (Verhandelingen von de Kon. Vlaamse Academie voor Wetenskappen 46), 1962; M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, 1966; M. J. Vermaseren-B. M. de Boer, *LIMC s.v. Attis* III (1986), pp. 22-44.
32 Aristoph. *Vesp.* 9s.; *Lys.* 387; Dem. 18, 259s.; «Mysteri», *CRAI* (1975), pp. 307-330; Sabazios = Dioniso: Amphitheos *FGrHist* 431 F 1. Cook I, pp. 390-400; *GGR*, pp. 836; Schaefer, *RE* I A (1920), cols. 1540-1551; R. Gicheva, *LIMC s.v. Sabazios* VIII (1997), pp. 1068-1071. A. Vaillant, *La Nouvelle Clio* 7-9 (1955-1957), pp. 485s., interpreta el nombre como «liberador» (cfr. eslavo *svoboda* «libertad»).

celebran misterios privados en su honor. La madre del orador Esquines actuaba como sacerdotisa en un círculo de este tipo[32a]. En una comedia de Éupolis se parodian los misterios de la diosa tracia Cotito[33]. Se introdujo en Atenas un culto oficial a la diosa tracia Bendis a causa de un voto después del estallido de la Guerra del Peloponeso[34]; se la representa como un tipo de Ártemis, con botas de caza, antorcha y gorro tracio en punta.

El dios oráculo Amón del oasis de Siwa era conocido ya en época antigua, sin duda a través de la colonia griega de Cirene; Píndaro le dedicó un himno al dios; en el siglo IV su culto está organizado oficialmente en Atenas[35]. Los otros dioses egipcios, especialmente Isis y Osiris, no eran menos conocidos para Heródoto, pero su culto no se difundió fuera de Egipto y de los egipcios, hasta el período helenístico[36]. Mitra, el dios persa, permaneció fuera del horizonte helenístico hasta finales de la época helenística.

3.5. *Daímon*

Los «dioses» *(theoí)* son multiformes e innumerables, pero el término *theós* resulta insuficiente para comprender a «los Más Fuertes». A partir de Homero acompaña a *theoí* otra palabra que tuvo un desarrollo sorprendente y se conserva en las lenguas europeas actuales: *daímon*[1], el demon, el ser demónico. Pero, al mismo tiempo, la noción del demon como un espíritu inferior de carácter predominantemente peligroso y maligno procede de Platón y de su discípulo Jenócrates[2]. El concepto ha resultado ser tan útil que aún es imposible imaginar la descripción de las creencias populares y la religión primitiva sin él; y, si en la religión se supone una evolución de un nivel más bajo a otro más alto, la creencia en démones debe de ser más antigua que la creencia en dioses. En la literatura griega esta hipótesis no se puede verificar: de ahí el postulado de las creencias populares que no encontraron expresión en la literatura o lo consiguieron sólo en época tardía.

No es fácil emanciparse de la conceptualización platónica. El significado etimológico de la palabra *daímon*, de apariencia perfectamente griega, es de nuevo imposi-

32a [Demosth. 18, 259].

33 Eupolis *Báptai*, pp. 331ss. Kassel-Austin; *GGR*, p. 835.

34 Sobre la modalidad de esta «oficialización»: C. Montepaone, *Lo spazio del margine*, 1999, pp. 155-174. *LSS* 6 = *IG* I³ 136; Plat. *Resp*. 327ab, 354a; Phot. *Lex. s.v. Bendis* Theodoridis; *GGR*, pp. 833 s.; Z. Goceva y D. Popov, *LIMC s.v. Bendis* III (1986), pp. 95-97.

35 Pind. fr. 36 Maehler; Paus. 9, 16, 1; *GGR*, p. 832, Parke, pp. 194-241.

36 L. Vidman, *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern*, 1970.

1 J. A. Hild, *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, 1881; J. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, 1909; Andres, *RE* Suppl. III (1918), cols. 267-322; *GGR*, pp. 216-222; J. ter Vrugt-Lentz, *RAC s.v. Geister und Dämonen* IX (1976), cols. 598-615; G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots theós, daímon dans la littérature gracque*, 1957; M. Detienne, *La notion de Daimon dans le Pythagorisme ancien*, 1963; F. A. Wilford, «DAIMON in Homer», *Numen* 12 (1965), pp. 217-232; H. Nowak, *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffs Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse vom 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.*, tesis doct., Bonn, 1960.

2 Véase VII 3.4.

ble de descubrir con certeza[3]. Sin embargo, resulta claro que, en los usos más antiguos de la palabra, no se define el estatus del *daímon* en relación con los «dioses» ni su carácter, por no hablar de su concepción como «espíritu». En la *Ilíada*, los dioses reunidos en el monte Olimpo pueden ser denominados *daímones*, y Afrodita guía a Helena como *daímon*[4]. Un héroe puede combatir «como un *daímon*» y al mismo tiempo ser llamado «semejante a un dios» *(isótheos)*. Al contrario, los démones que escapan volando de la caja de Pandora están personificados como «enfermedades» *(noûsoi)* pero no se les llama *daímones*; los funestos espíritus de la muerte, las *kêres*, son denominados *theoí*[5], al igual que las Erinis en Esquilo. La posesión también es obra de un «dios». *Daímon* no designa una clase específica de seres divinos sino una peculiar forma de actuar.

De hecho, *daímon* y *theós* nunca son intercambiables sin más. Ello se ve con mayor claridad en el apóstrofe dirigido a menudo a una persona en la épica: *daimónie*[6]: es más un reproche que una alabanza y, por tanto, con certeza no significa «divino»; se usa cuando el hablante no entiende qué hace el destinatario ni por qué lo hace. *Daímon* es un poder impenetrable, una fuerza que impulsa al hombre sin que pueda nombrarse su «agente». El hombre siente como si, cuando las cosas están a su favor, estuviera «con el demon» *(sýn daímoni)* y, por el contrario, cuando todo se vuelve contra él, entonces está «contra el demon» *(pròs daímona)*, especialmente si un dios favorece a su adversario[7]. Las enfermedades pueden describirse como «un odiado demon» que «ataca» al que las sufre; pero entonces son los «dioses» *(theoí)* los que lo salvan[8]. Cada uno de los dioses puede actuar como *daímon*; el dios no se manifiesta en cada acto. *Daímon* es el rostro velado de la actividad divina. No existe ninguna imagen de un *daímon* ni existe culto alguno. *Daímon* es así el complemento necesario a la visión «homérica» de los dioses como individuos con características personales; abarca el inquietante resto que escapa a la estructuración y la denominación.

Sólo en un caso excepcional aparece *Daímon* en el culto y la iconografía: como «Buen *Daímon*» *(Agathòs Daímon)*[9]. La primera libación, en general cuando se bebe vino y en particular en el santuario de Dioniso, se hace en su honor; se le representa en forma de serpiente. Quizá este ser del mundo inferior, no mencionado en ningún mito, es también un resto que quedó cuando Dioniso fue asimilado a los inmortales Olímpicos; este resto ya no podía ser denominado «dios», pero tampoco podía llamarse «héroe», porque no podía localizarse su tumba; así que se hablaba, eufemísticamente y a modo de conjuro, del «Buen *Daímon*».

3 La raíz *dai-* tiene muchos significados: la interpretación más corriente como «el que asigna» (por ej. *GdH* I, p. 369; Kerényi (3), pp. 18 s.) tiene en contra el hecho de que *daío* significa «fraccionar» y no «asignar»; con todo, Alcmán fr. 107 Calame = fr. 65 Davies *daímonas t' edássato* parece jugar con la ambivalencia, cfr. Richardson a *Hymn. Dem.* 300; «despedazador y devorador de cadáveres» W. Porzig, *IF* 41 (1923), pp. 169-173. También «iluminador» (¿que lleva antorchas en el culto?) podría ser una posibilidad.

4 *Il.* 1, 222; 3, 420; W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, 1956, pp. 49-57. Un lírico (¿Simónides?) define a Pan como «*daímon* de patas de cabra», *Suppl. Lyr. Gr.* n° 387, 4 Page.

5 Hes. *Theog.* 221.

6 E. Brunius-Nilsson, *DAIMONIE: An Inquiry into a Mode of Apostrophe in Old Greek Literature*, 1955.

7 *Il.* 17, 98s.

8 *Od.* 5, 396.

9 Aristoph. *Eq.* 85; *Vesp.* 525; Diod. Sic. 4, 3; Plut. *Quaest. conv.* 655E; Suda *s.v. Agathoû Daímonos*; *LSS* 68; *LSCG* 134; Paus. 9, 39, 5; 13; relieve de Tespias: Harrison (1), p. 357, fig. 107, cfr. Harrison (2), pp. 277-280, figs. 66-70; *GGR* II, p. 213.

Hesíodo[10] asignó incluso un lugar preciso a los *daímones* comunes: los hombres de la Edad Dorada, cuando su raza se extinguió, se transformaron por voluntad de Zeus en *daímones*, «guardianes» de los mortales, seres «buenos» dispensadores de riquezas. Sin embargo, se mantienen invisibles, reconocibles sólo por sus actos.

La secta marginal de los Pitagóricos reivindicaba un conocimiento especial de los *daímones*: no sólo aseguraban que podían oírlos, sino incluso verlos y les resultaba sorprendente que los demás hombres no lo consideraran algo natural[11].

El hombre común ve sólo cuanto le sucede de impredecible y no causado por él mismo y le llama a la fuerza motriz *daímon*, algo semejante al «destino», pero sin que sea perceptible un ser que planifique y disponga. Y debe llevarse bien con él: «a la fuerza divina que siempre asiste a mi ingenio la honraré devotamente según mi habilidad»[12]. Se invoca: «Oh *daîmon*», pero sin oración. «Muchas son las formas de lo demónico, muchas cosas inesperadas llevan a cabo los dioses» es la conclusión estereotípica de las tragedias de Eurípides: en cuanto aparece un sujeto de la acción, entonces se trata de un «dios»: «la gran inteligencia de Zeus marca a los varones queridos el rumbo de su destino»[13].

Ser feliz o infeliz no es cosa que el hombre pueda controlar; es feliz el hombre que tiene un «buen *daímon*» *(eudaímon)*, frente al hombre infeliz *(kakodaímon, dysdaímon)*. La idea de que un ser especial vela por cada ser humano, un *daímon* que le «toca en suerte» a cada persona al nacer, fue formulada por Platón, quien sin duda partía de una tradición más antigua[14]. La célebre frase paradójica de Heráclito se dirige ya contra esta concepción: «el carácter es para la persona su *daímon*»[15].

El ser humano medio ve bastantes motivos para temer al *daímon*: que se hable de manera eufemística del «otro *daímon*»[16] en lugar del *daímon* «malo» trasluce el miedo ante un poder inquietante. La tragedia tiene muchas ocasiones de retratar el terrible destino que golpea al individuo y aquí, especialmente en Esquilo, el *daímon* llega a ser un monstruo independiente e individualizado que «se abate duramente sobre la casa» y se ceba con el asesinato; aunque también los dioses provocan los mismos efectos[17]. Otros poderes siniestros semejantes son las Erinis, la maldición personificada[18], y *Alástor*[19], la encarnación de la venganza por la sangre derramada: ello en efecto es un mundo «demónico»; pero *daímon* no es un término general que abarca todos los poderes de este tipo, es simplemente uno entre muchos, el poder del destino junto al poder de la venganza o el poder de la maldición, por así decirlo. No se expresa una creencia general en espíritus a través del término *daímon* hasta el siglo V,

10 Hes. *Erga* 122-126, donde 124s. = 254s. es una interpolación secundaria. *Theog.* 991: Faetón se convierte en *daímon*.

11 Arist. fr. 193 Rose; *L&S*, pp. 73s.; 171, n. 34; 185s.

12 Pind. *Pyth.*3, 108s. [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002, 136].

13 Pind. *Pyth.* 5, 122s. [trad. esp. *ibid.*, p. 161].

14 Plat. *Phd.* 107d, cfr. *Lys.* 223a, *Resp.* 617de, 620d, *Leg.* 877a; Lys. 2, 78; Menand. fr. 500 Kassel-Austin [En una parte fragmentada del *Papiro de Derveni* (IV a.C.), col. III 4, se lee la frase «hay un *daimon* para cada uno»].

15 *VS* 22 B 119 = fr. 94 Marcovich, cfr. Epicharm. fr. 266 Kassel-Austin.

16 Pind. *Pyth.*3, 34.

17 Aesch. *Ag.* 1468; 1476s.; 1486-1488.

18 Véase IV 2, n. 31.

19 Aesch. *Ag.* 1500s.; *Pers.* 353. Soph. *Oed. Col.* 787s.; Eur. *Med*. 1333; cfr. Socrat. Arg. *FGrHist* 310 F 5; Apollod. *FGrHist* 244 F 150; P. Linant de Bellefonds, *LIMC s.v. Alastor* I (1981), p. 481.

cuando un médico afirma que mujeres y muchachas neuróticas pueden ser incitadas al suicidio por apariciones imaginarias, «*daímones* malignos»[20]. Hasta qué punto ello expresa una superstición popular difundida resulta difícil de juzgar.

Sin embargo, con el aval del mito de Hesíodo, se justificaba más venerar como *daímones* a figuras grandes y poderosas después de su muerte. Así, en los *Persas* de Esquilo, el difunto rey Darío es invocado como un *daímon*[21] y, en Eurípides, el coro consuela a Admeto por la muerte de Alcestis con las palabras: «ahora ella es un *daímon* feliz»[22], mientras que Reso, que fue asesinado, se transforma en un «hombre-*daímon*»[23]. Platón sostiene que todos los que mueren luchando por su patria deberían ser honrados en general como *daímones*. Posteriormente, en los epitafios helenísticos, llegó a ser casi algo habitual describir al difunto como *daímon*[24].

Cuando Sócrates trataba de encontrar una palabra para describir la experiencia interior única, que, de manera imprevisible y en las situaciones más diversas, le obligaba a pararse, a decir no y echarse atrás, en lugar de hablar de algo «divino», prefería referirse a un encuentro con algo «demónico», el *daimónion*[25]. Pero ello podía ser mal interpretado como tratos con espíritus, como un culto secreto; a Sócrates le costó la vida.

4. El carácter especial del antropomorfismo griego

Anteriormente la historia de las religiones tendía a considerar el mundo de los dioses olímpicos como algo único en su especie, como una creación de «Homero», esto es, de los griegos más antiguos y de sus poetas[1]. El redescubrimiento de la literatura del Próximo Oriente antiguo ha refutado esta tesis. Sobre todo en las áreas más cercanas a Grecia, en los ámbitos hitita y ugarítico, han salido a la luz paralelos sorprendentes con lo «homérico». Egipto sigue siendo un caso especial. Pero dejando aparte Egipto, a la *koiné* del Egeo y del Próximo Oriente pertenece de manera bastante evidente un panteón de dioses antropomorfos que hablan y se relacionan entre sí como seres humanos, que aman, se enfurecen y sufren y que se vinculan mutuamente como maridos y mujeres, padres e hijos; además está la asamblea de los dioses y la montaña de los dioses en el Norte[2]. Tampoco la Grecia micénica se aparta de este modelo: existe la pareja Zeus-Hera, existe la «Madre Divina», existe «Drimio, el hijo de Zeus»[3].

20 Hippocr. *Perì parth.* VIII 466 Littré.
21 Aesch. *Pers.* 641, donde el rey es al mismo tiempo *theós*, 642.
22 Eur. *Alc.* 1003.
23 Eur. *Rhes.* 971.
24 Plat. *Resp.* 469b; 540c; véase VII 3.4, n. 20, cfr. *Crat.* 398c, Nowak (*supra*, n. 1).
25 Plat. *Apol.* 31cd; Guthrie (2), III, pp. 402-405; véase VII 2, n. 42.
1 Sobre todo, Harrison (1), y aún a partir de un análisis meditadamente moderno: W. La Barre, *The Ghost Dance, Origins of Religion*, 1970, pp. 433-476; asimismo M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932, p. 221, e incluso todavía Kerényi (3), p. 36, consideran el panteón griego como único en su género.
2 Asamblea de los dioses en el mito de Telipinu, *ANET* 128 [traducciones comentadas en español: A. Bernabé, *Textos literarios hetitas*, ²1987; J. V. García Trabazo, *Textos religiosos hititas*, 2002 (con textos hititas actualizados)]; en el mito de Baal, *ANET* 130, etc.; *KAI* 4, 4; sobre la montaña de los dioses véase III 2.1, n. 10.

Sólo mediante una diferenciación más precisa es posible determinar el carácter peculiar de lo griego «homérico». Una peculiaridad que salta a la vista son los nombres divinos: el investigador moderno no es el único que espera que los nombres divinos contengan algún significado. Entre los dioses romanos hay nombres tan transparentes como *Diespiter* o Mercurio e incluso los nombres Juno o Venus son comprensibles; junto a ellos por supuesto hay también nombres tomados de los etruscos y de los griegos. Bastante transparentes en sus nombres son dioses sumerios como Enki, «Señor de Abajo», o Ninhursag, «Señora de la Montaña», o dioses babilonios como Marduk, «Hijo de la montaña de los dioses». Isis significa «Trono» y Horus, «el que está en lo alto». En Ugarit los dioses más importantes son El y Baal, «Dios» y «Señor», y, para los hititas, son el «Sol de Arinna» y el «dios de la tempestad», que probablemente se llamaba Tarhunt, «el Fuerte»[4]. En cambio, los nombres de los dioses griegos son, casi sin excepción, impenetrables. Ni siquiera para Zeus pudieron encontrar los griegos la etimología correcta. Pero en esta paradoja hay claramente un sistema[5]: a lo sumo se admite una semi-inteligibilidad, De-meter, Dio-nysos; si no, las formas de nombres comprensibles se ven desplazadas: Eileíthya en lugar de Eleuthyia, Apollon en lugar de Apellon, Hermes en lugar de Hermaas.

Los hombres y mujeres corrientes griegos, no obstante, tienen normalmente nombres del todo transparentes, o bien del tipo *Thrasýboulos*, «audaz en el consejo», o como *Símon*, «Chato». Pero los nombres de los héroes son, en su mayor parte, igualmente enigmáticos –*Agamémnon* en lugar de *Agamén-mon*, «el que resiste de manera particular»– o son simplemente inexplicables como *Achilleús* (Aquiles) y *Odysseús* (Odiseo). Evidentemente, se pretende grabar con fuerza en la memoria la individualidad de una persona, especialmente una persona que no está físicamente presente, dándole un nombre llamativo, de la misma manera que muchos nombres alemanes buscan la complicación ortográfica. La paradoja se convierte así en rasgo esencial: los dioses griegos son personas, no abstracciones ni ideas ni conceptos; *theós* puede ser predicado, pero un nombre divino en las narraciones míticas es un sujeto. Podemos decir que la experiencia de la tormenta es «Zeus» o que la experiencia de la sexualidad es «Afrodita», pero lo que dicen los griegos es que «Zeus fulmina» y que Afrodita concede sus dones. Por este motivo, las divinidades de la naturaleza deben inevitablemente quedar en un segundo plano. El historiador de las religiones moderno puede hablar de «formas originarias de la realidad»[6]; en griego, el enunciado y la idea se estructuran de tal manera que dan lugar a una persona individual que tiene su propia esencia plástica; ésta no se puede definir, pero sí ser conocida y tal conocimiento puede traer alegría, ayuda o salvación.

Estas personas, tal y como las presentan los poetas, son humanas casi hasta las últimas consecuencias. Están lejos de ser puro «espíritu». Elementos esenciales de

3 Véase I 3.6, n. 10.

4 E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites*, 1948, p. 89.

5 Usener, pp. 314-316, habló de la «ley» para la que un apelativo divino se convierte en nombre propio, en el momento en que deja de ser lingüísticamente comprensible, pero ve en ello más bien una distorsión producida por la evolución lingüística.

6 Otto (I), pp. 163s. Cfr. W. Pötscher, «Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode», *WSt* 72 (1959), pp. 5-25.

la corporalidad constituyen una parte indispensable de su ser, así como lo corporal y lo espiritual son inseparables en la persona. Su conocimiento supera de lejos el humano y sus planes son de largo alcance y la mayoría de las veces se realizan; pero ni siquiera Zeus parece ser siempre omnisciente[7]. Los dioses pueden atravesar distancias gigantescas, pero no son omnipresentes; van a visitar sus templos, pero no están confinados dentro de su imagen cultual. Los dioses no son inmediatamente visibles; a lo sumo se muestran a individuos, o si no, asumen ora esta ora aquella forma humana. No obstante, es perfectamente posible para un dios encontrarse físicamente con un hombre: Apolo golpea a Patroclo en la espalda y Diomedes hiere a Afrodita y a Ares con su lanza[8]. La sangre divina es diferente de la humana, así como el alimento y la bebida de los dioses son distintos, sustancias divinas; pero también las heridas divinas son dolorosas y hacen al dios gritar y lamentarse. Los dioses también pueden sufrir. Incluso Zeus, el dios más excelso, se conmueve al menos por compasión de tal forma que «su corazón se lamenta» por la muerte de un ser humano que le es querido[9]. Y aún más, los dioses pueden ser presas de la cólera y enfurecerse, pero también pueden desternillarse con una «risa inextinguible».

Por supuesto una parte inalienable de los dioses es su sexualidad. El ser humano se define por su actividad sexual; para los dioses, todas las limitaciones humanas se esfuman y también en este caso deseo y realización son una misma cosa. Además, «no son infecundos los lechos de los inmortales»[10], sino que cada acto es procreación. Así, estos dioses dan origen a una estirpe de héroes; incluso en época histórica un vencedor podía ser alabado por haber sido generado por un dios[11]. El carácter del padre se manifiesta en la descendencia divina: un hijo de Zeus será regio, un hijo de Hermes, hábil y pícaro, y un hijo de Heracles, musculoso y atrevido; pero todos estos hijos son «espléndidos».

Más complicada es la relación de las diosas con la sexualidad, ya que el rol femenino se describe generalmente como pasivo, como «ser sometida» *(damênai)* y ello se contradice con la situación de supremacía de la «Señora». Así Ártemis y Atenea son especialmente poderosas precisamente por su condición de «vírgenes indómitas», mientras que la violación de Deméter es motivo de su gran furia[12]. Hera y Afrodita alcanzan su realización en la relación amorosa; cuando se narra de una manera detallada, ellas son las partes activas de la pareja, Hera en el «engaño de Zeus» y Afrodita con Anquises[13]. El nacimiento, que es inseparable de los dolores del parto, se sustrae de la imagen de la diosa magnífica; la narración se extiende con la divinidad «menor» Leto que, apoyada en la palmera de Delos, da a luz a Ártemis y a Apolo. Pero por supuesto el círculo de dioses olímpicos queda firmemente establecido y no se prevé el nacimiento de otros dioses; a los dioses les falta el destino que está vinculado a la posibilidad de la muerte. Y así se mantienen fijos y cautivos en su perfección, «siempre existentes» *(aièn eóntes)*.

7 Véase III 2.1, n. 34.
8 *Il.* 16, 788-792; véase II 2.7, n. 22; III 2.12, n. 8.
9 *Il.* 16, 450; 22, 169.
10 *Od.* 11, 249s.
11 Burkert, *MH* 22 (1965), pp. 167-170.
12 Véase III 2.3, n. 35; III 2.9, n. 26.
13 Véase III 2.2, n. 18; III 2.7, nn. 25-26.

Pero estas figuras aisladas están vinculadas no obstante a ámbitos y funciones específicos en los que se puede lograr y experimentar su influencia. Este vínculo se garantiza de dos maneras, por los epítetos[14] y por los abstractos personificados que les acompañan. La poesía hímnica, siguiendo sin duda una tradición antigua, gusta de acumular epítetos divinos en serie; la dicción épica construye sus fórmulas a partir de ellos; en el culto es tarea del oficiante envolver, por así decirlo, al dios en epítetos y encontrar el nombre preciso y apropiado. En un culto establecido siempre habrá un nombre fijado, que se ha conservado, pero ello no impide la búsqueda de otros epítetos. Los epítetos son a su vez complejos. Algunos son incomprensibles y precisamente por ese motivo tienen un efecto misterioso; otros resultan de la fusión de dioses que en un principio eran independientes: Posidón Erecteo, Atenea Aléa, Ártemis Ortia. Muchos están tomados de santuarios –Apolo *Pýthios* y *Délios*, Hera *Argeía*–, de fiestas –Zeus *Olýmpios*, Apolo *Kárneios*– o del rito, como si el propio dios realizara el acto ritual –Apolo *Daphnephóros*, Dioniso *Omestés*–. Muchos se forman de manera espontánea para indicar el ámbito en el que se espera la intervención divina; de esta forma, se asocia a cada dios con una gran cantidad de epítetos que trazan un complejo cuadro de su actividad. Zeus como dios de la lluvia es *ómbrios* o *hyétios*, como centro del patio y de la propiedad, *herkeîos* o *ktésios*, como señor de la ciudad, *polieús*, como protector de los extranjeros, *hikésios* y *xénios*, y, como dios de todos los griegos, *panhellénios*. Hera como diosa del matrimonio es *zygía*, *gamélios* y *teleía*; para que Posidón garantice la «seguridad» frente a los terremotos, se le invoca como *aspháleios*; Apolo es invocado como «auxiliador» (*epikoúrios*) y como «conjurador del mal» (*apotrópaios*). Atenea protege la ciudad como *poliás*, supervisa la artesanía como *ergáne*, combate como *prómachos* y otorga la victoria como *níke*; Ártemis es *agrotéra* como diosa de lo «agreste», pero asiste el parto como *lochía*; Deméter es la «terrestre» (*chthonía*), que sin embargo «trae fruto» (*karpophóros*); Hermes proporciona beneficios en la plaza del mercado como *agoraîos*, pero acompaña a los muertos como *chthónios* o *psychopompós*. A veces aparece sólo un «epíteto» de este tipo, sin que se haga referencia a ningún dios concreto o ni siquiera se evoque; en esos casos, puede coincidir una tradición muy antigua con un naciente escepticismo hacia los nombres dados por los poetas. Particularmente frecuentes son los sacrificios al poder que «nutre a los muchachos» (*Kourotróphos*), que también se puede identificar con Hera o con Deméter[15].

La «personificación» de conceptos abstractos es un fenómeno complejo y muy discutido[16]. La retórica posterior la enseñó como un recurso estilístico y como tal fue utilizado con entusiasmo por la poesía alegórica hasta el Barroco. Parece claro que un procedimiento de este tipo no puede ser atribuido a la época antigua, aunque la tesis extrema de que «originariamente» no había ningún abstracto en abso-

14 C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum*, *RML* Suppl. 1893, presenta sólo testimonios literarios; listas de epítetos se encuentran en los artículos de la *RE*, véase III 2. Sobre la elección del nombre en la oración véase II 3, n. 17.

15 Muy a menudo en inscripciones sagradas, por ej. *LSCG* I A 10, 18 A 25, etc.; *GdH* I, p. 202; T. H. Price, *Kourotróphos*, 1978. Véase V 2.5 y n. 32.

16 Fundamentales: Deubner, *RML*, *s.v. Personifikationen abstrakter Begriffe* III (1902-1909), cols. 2068-2161; Usener, pp. 364-375; *GGR*, pp. 812-815; L. Petersen, *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst*, tesis doct., Würzburg, 1939; F. W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit*, 1964; Nilsson, *Op.* III, pp. 233-242; H. A. Saphiro, *Personifications in Greek Art. The representation of abstract concepts 600-400 B.C.*, 1993.

luto[17], sino sólo poderes demoníacos experimentados como si fueran personas, pasa por alto al menos los hechos de las lenguas indoeuropeas. Sin embargo, el culto a dioses designados con conceptos abstractos es muy antiguo. Un ejemplo seguro es el indoiranio Mitra, cuyo nombre significa «contrato»[18]; también hay ejemplos egipcios y del Próximo Oriente[19]. En la medida que los nombres divinos tienen significado, la frontera entre nombre y concepto es fluida; aquí fue la «homerización» la que estableció un límite claro.

Como resultado de esta «homerización» las personificaciones griegas arcaicas asumen su carácter distintivo como mediadores entre los dioses individuales y las diversas esferas de la realidad[20]; reciben de los dioses elementos míticos y personales y a su vez hacen que los dioses participen en el orden conceptual de las cosas. Las personificaciones aparecen primero en la poesía, pasan a las artes plásticas y por último se abren camino en el ámbito del culto. Los poetas, según lo exigen sus convenciones formales, las tratan como seres antropomorfos, conforme al género gramatical de los nombres abstractos, la mayoría de las veces como vírgenes; como esquemas de unión entre ellos y los dioses se imponen los habituales de la mitología: genealogía, cortejos divinos y lucha. Temis, el Orden, y Metis, la sabiduría, se convierten en consortes de Zeus[21]. Su hija es *Díke*, la Justicia; unos hombres malvados consiguen arrastrar con violencia a esta virgen por las calles, pero los dioses la respetan y, cuando se sienta junto a su padre y le habla de la mente malvada de los hombres, Zeus hace que todo el pueblo pague por ello[22]. *Díke* también posee su propio poder: en el cofre de Cípselo se representaba a una hermosa *Díke* estrangulando a una horrible Adikía, «Injusticia», y golpeándola con un bastón[23]. Atenea lleva en la mano a *Níke*, la Victoria, bajo la forma de una figurilla alada. Ares, el dios de la guerra, va acompañado del «Miedo» y el «Terror» *(Phóbos* y *Deîmos)*, mientras que Afrodita lleva en su cortejo a Eros, el amor, a *Hímeros*, el anhelo, y a *Peithó*, la persuasión. Dioniso guía a las «Horas», las estaciones del año agrícola. También pueden formar parte de su cortejo *Tragodía*, como Ménade, *Kômos*, el cortejo festivo, en forma de joven sátiro, *Pompé*, la procesión festiva, en forma de virgen que lleva un cesto[24]. Las posibilidades de variación son ilimitadas.

En algunos casos hay también en Grecia antiguos cultos de aparentes personificaciones. Eros tenía un santuario en Tespias donde el dios era venerado como piedra[25]. Némesis, la «indignación», la «venganza», era venerada en Ramnunte, en Ática, donde en el siglo V se ganó un suntuoso templo. Un mito antiguo narraba cómo Zeus la persiguió y, contra su voluntad, la hizo madre de Helena, motivo por

17 Usener duda de que la «lengua posea en origen abstractos», pp. 371, 374s.

18 Documentado ya en el Tratado de Mitanni, *ANET* 206 [trad. esp. de A. Bernabé y J. A. Álvarez-Pedrosa, *Historia y leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, 2004, pp. 91-97 (mención del dios en p. 96)].

19 B. C. Dietrich, *Acta Classica* 8 (1965), p. 17, n. 22; H. Güterbock, *Kumarbi*, 1946, pp. 114s.

20 K. Reinhardt, *Personifikation und Allegorie, Vermächtnis der Antike*, 1960, pp. 7-40.

21 Hes. *Theog.* 886; 901; véase III 2.1, n. 19.

22 Hes. *Erga* 220-273.

23 Paus. 5, 18, 2; H. A. Saphiro, *LIMC s.v. Díke* III (1986), p. 388-391.

24 *RML* = fr. 7 Davies, Cratinus.

25 Paus. 9, 27, 1; *GGR*, p. 525; Fiehn, *RE* VI A (1936), cols. 44s. Véase II 5, n. 15. A. Hermary *et al.*, *LIMC s.v. Eros* III (1986), pp. 850-942.

el que ella se retiró «indignada»: aquí es claramente una doble de la «furiosa» Deméter *Erinýs*[26]. Pero como la «indignación» desempeña un papel sumamente importante en la conservación de las costumbres, el culto de Némesis podía ser entendido en un sentido moral; ya en el siglo VI se erigió un templo dedicado a Temis, el «orden justo», junto al templo de Némesis en Ramnunte.

Cuando hacia finales del siglo VI las personalidades divinas conformadas por los poetas se volvieron problemáticas, las personificaciones pudieron cobrar mayor importancia. De la existencia y las acciones de los dioses homéricos no puede haber ninguna prueba, pero ninguna persona razonable puede cuestionar la importancia de los fenómenos y situaciones designados por nombres abstractos. *Týche*, la «buena suerte», logró en seguida gran predicamento[27]. Cuando alguien tiene un «golpe» de suerte, de manera imprevisible y que no le sucedió a ningún otro, puede considerarse como protegido de la «*Týche* salvadora» *(Sóteira Týcha)*. Así Píndaro dedica una de sus odas más conmovedoras a esta «Suerte»[28]. En Eurípides ya se plantea la cuestión de si *Týche*, que provoca el éxito y el fracaso, no es más poderosa que todos los demás dioses[29]. Y así *Týche* adquiere el carácter de la «Gran Diosa» que domina toda la vida y en época helenística llega a ser en muchos lugares, en competencia con Cibele, la diosa de la ciudad. La más famosa era la *Týche* de Antioquía.

Pero ya antes, en el siglo IV, las personificaciones irrumpen en el culto: cada vez se erigen más estatuas, altares e incluso templos para figuras como *Eiréne*, la «Paz», *Homónoia*, la «Concordia» e incluso no podía faltar *Demokratía*, la «Democracia»[30]. Todo ello por supuesto es más propaganda que religión. La arbitrariedad de las fundaciones de culto no podía pasarse por alto: la abundancia de estatuas femeninas revestidas de carácter alegórico no despierta más que un interés estético, clasicista y polvoriento.

En la época antigua los dioses antropomorfos eran ya algo muy natural, aunque sea difícil entenderlo con toda seriedad. Un dios es dios en el sentido de que se manifiesta; pero sólo se podía hablar de la epifanía de dioses antropomorfos en un sentido muy limitado.

Existen testimonios de máscaras de dioses llevadas por hombres en el culto de los dioses mistéricos Deméter o Dioniso. El sacerdote en Féneo, en Arcadia, se pone la máscara de Deméter *Kidaría* y golpea a los «Subterráneos» con un bastón[31] y, en una

26 *Cypria* fr. 9-10 Bernabé² = fr. 7 Davies, Cratinus *Nemesis* fr. 114-127 Kassel-Austin, cfr. W. Luppe, *Philologus* 118 (1974), pp. 193-202; idem, «Die *Nemesis* des Kratinos», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle* 23/4 (1974), pp. 49-60; A. Henrichs, «Iuppiter mulierum amator in papyro Hersulanensi» *ZPE* 15 (1974), pp. 302-304; W. Luppe, «Nochmals zur Nemesis bei Philodem», *Philologus* 119 (1975), pp. 143-144; *RML* III (1902-1909), cols. 117-166; Herter, *RE* XVI (1935), cols. 2338-2380; M. M. Miles, «A Reconstruction of the Temple of Nemesis at Rhamnous», *Hesperia* 59 (1989), pp. 131-149; P. Karanastassi, *LIMC s.v. Nemesis* VI (1992), pp. 733-762; eadem, *AM* 109 (1994), pp. 121-131; W. Erhardy, «Versuch einer Deutung des Kultbildes der Nemesis von Rhamnous», *AK* 40 (1997), pp. 29-39.

27 K. Ziegler, *RE* VII A (1948), cols. 1643-1696; H. Strohm, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, 1944. «*Týche* y *Moîra*», Archilochus fr. 16 West²; L. Villard, *LIMC s.v. Tyche* VIII (1997), pp. 115-125.

28 Pind. *Ol.* 12 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002].

29 Eur. *Ion* 1512-1514; cfr. *Hec.* 488-491; *Cycl.* 606 s.

30 A. Raubitschek, «Demokratia», *Hesperia* 31 (1962), pp. 238-243; D. Musti, *Democratía. Origini di un'idea*, 1955.

31 Paus. 8, 15, 3; véase II 7, n. 56; III 2.10, n. 45.

celebración mistérica de juramento en Siracusa, la persona que hace el juramento debe vestir el hábito púrpura de Deméter y sostener una antorcha encendida en la mano[32]. También se cuenta cómo dos jóvenes mesenios aparecían como los Dioscuros y cómo una sacerdotisa virgen se mostraba como Atenea[33]. Sobre todo narra Heródoto cómo Pisístrato entró en Atenas como tirano, en torno a la mitad del siglo VI: unos mensajeros enviados previamente anunciaron que la propia Atenea había elevado a Pisístrato al más alto honor entre todos los hombres y era ella misma la que lo conducía de vuelta a su ciudad; en efecto en el carro, junto al soberano, había una espléndida figura femenina de tamaño sobrehumano, hermosa a la vista y ataviada con la armadura de la diosa. La gente la veneró y acogió a Pisístrato en la ciudad. Pero al mismo tiempo se decía que cierta mujer llamada Fía de Peania había representado el papel de la diosa y Heródoto ve el conjunto como un espectáculo sumamente tonto[34]. Ya en la mitología, Salmoneo, el rey que viajó de un lado a otro vestido como Zeus y trató de imitar el trueno y el rayo, es considerado como un estúpido blasfemo[35]. Algunos seguidores de Pitágoras en efecto afirmaban que su maestro era Apolo hiperbóreo[36] y Empédocles se presentaba en Acragante como «dios inmortal, ya no un mortal»[37]; pero un tal Menécrates que en el siglo IV se mostraba como Zeus fue casi un caso clínico[38].

Las representaciones figurativas de los dioses ofrecían un apoyo decisivo para la imaginación; el disfraz de Fía, por ejemplo, sigue el modelo del Paladión. Sin embargo, las imágenes de los dioses se veían inmersas en un curioso dilema: los antiguos y sacrosantos *xóana* eran poco vistosos, mientras que, en el caso de las espléndidas obras de arte, se conocía el nombre del artista; eran objetos de lujo, *agálmata*, no manifestaciones divinas.

En la épica, los encuentros entre dioses y hombres pertenecen a las escenas estandarizadas; y aún así, «Homero» las emplea con notable reserva[39]. Habitualmente los dioses no están presentes; sólo entre los remotos etíopes los dioses participan en el banquete, al igual que en el otro extremo del mundo Apolo vive con su pueblo, los hiperbóreos. De no ser así, el poeta es el único que puede describir, por ejemplo, cómo Posidón va en cabeza de la formación de combate; los guerreros a lo sumo oyen la voz del dios[40]. Normalmente para hablar con un ser humano, un dios asume la figura de algún conocido; sólo el resultado, el giro en los acontecimientos, permite suponer la obra de alguien «más fuerte». En ocasiones los dioses se manifiestan por alusión. Helena reconoce a Afrodita, que se acerca a ella como una anciana, por su hermosa nuca, su atractivo pecho y sus brillantes ojos; Aquiles reconoce a Atenea inmediatamente por la aterradora luz de sus ojos[41]. Después de haber

32 Plut. *Dion*. 56.
33 Paus. 4, 27; Polyaen. 8, 59; véase II 6, n. 30.
34 Hdt. 1, 60.
35 *RML* IV (1909-1915), cols. 290-294; véase n. 38; E. Simon, *LIMC s.v. Salmoneus* VII (1994), pp. 653-655.
36 *L&S*, pp. 140-144.
37 *VS* 31 B 112.
38 O. Weinrich, *Menekrates Zeus und Salmoneus*, 1933 = *Religionsgeschichtliche Studien*, 1968, pp. 299-434.
39 W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias*, 1956; W. Bröcker, *Theologie der Ilias* 1975, intenta distinguir radicalmente poesía y fe.
40 *Il*. 14, 348-385; 2, 182.
41 Véase III 2.4, n. 33.

yacido con Anquises, Afrodita se muestra en toda su belleza inmortal, que irradia de sus mejillas; su cabeza llega al techo de la habitación; Anquises, aterrado, se cubre el rostro. Deméter revela su divinidad de una manera similar cuando llega a Eleusis bajo la forma de una criada anciana; al cruzar el umbral, su cabeza llega al techo del palacio y llena las puertas de luz divina; pero sólo más tarde revelará su forma verdadera, cuando aparta de sí la vejez: la belleza flota a su alrededor, un dulce aroma emana de sus vestidos, su cuerpo irradia luz y toda la casa se llena de un resplandor como el de un relámpago[42].

La que habla con mayor naturalidad, como si se tratara de una experiencia propia, del encuentro con los dioses es Safo[43]; Afrodita descendió del cielo en un carro tirado por pájaros para verla y, sonriendo con inmortal semblante, le habló; la poetisa reza por la repetición de tal favor. La llegada de la diosa provoca una transformación, la aversión da paso al deseo; la casa celeste y el carro divino son tradición poética. Afrodita en su fiesta es invocada para escanciar néctar mezclado con alegría festiva: el momento más dichoso durante la fiesta es cuando la propia diosa se mueve entre las filas. Durante la batalla se puede pedir al dios ayuda «manifiesta»; Arquíloco[44] afirma que en la batalla Atenea está junto a los vencedores: es el momento decisivo en que el enemigo se da la vuelta el que testimonia su presencia; nadie tiene posibilidad de mirar a su alrededor en busca de la diosa. En los informes sobre las batallas de Maratón y Platea durante las Guerras Médicas, son sólo «héroes» los que uno y otro bando consideraron compañeros de batalla[45]; en la poesía de Píndaro, la intervención directa de los dioses está limitada al mito, mientras que para los hombres de su época queda ese esplendor que emana de los dioses y resplandece en la victoria y en la fiesta. Aparecen dioses en el teatro ático[46], pero todos saben que es teatro; Zeus nunca aparece.

El culto sacrificial normal es un culto sin revelación y sin epifanía. Un milagro del vino o un milagro de la leche pueden insinuarse o manipularse aquí o allá[47]. Pero, de no ser así, los participantes se contentan con el esplendor sugerido por el fuego sacrificial y las antorchas o el sol naciente, hacia el que se orientan el templo y aquellos que están ante el altar.

Los dioses existen, pero no están disponibles; parecen familiares en su humanidad, uno incluso puede reírse de ellos[48], pero se mantienen distantes. En cierto sentido son el polo opuesto a los seres humanos. La línea que separa a dioses y hombres es la muerte: a un lado, los mortales que avanzan hacia su fin, al otro, los dioses inmortales. Por mucho que los dioses puedan enfurecerse o sufrir, carecen de la

42 *Hymn. Aphr.* 172-175; 181-183; *Hymn. Dem.* 188-190; 275-280. Cfr. en general F. Pfister, *RE s.v. Epiphanie* Suppl. IV (1924), cols. 277-323.

43 Sappho fr. 1; 2 Voigt [trad. esp. de H. Rodríguez Somolinos, *Poetisas griegas*, 1994, fr. 1 y 83]; véase III 2.7, n. 33.

44 Aesch. *Sept.* 136; Archil. fr. 94 West²; véase III 2.4, n. 15.

45 Véase IV 4, nn. 43-49.

46 E. Mueller, *De Graecorum deorum partibus tragicis*, 1910.

47 Milagro del vino: Otto (2), pp. 91s.; Steph. Byz. *s.v. Naxos*; Paus. 6, 26, 2; milagro de la leche: Pind. fr. 104b Maehler.

48 P. Friedlaender, «Lachende Götter», *Antike* 10 (1934), pp. 209-226 = *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, 1969, pp. 3-18, A. Lesky, «Griechen lachen über ihre Götter», *Wiener humanistische Blätter* 4 (1961), pp. 30-40; W. Horn, *Gebet und Gebetsparodie in den Komödien des Aristophanes*, 1970; *GGR*, pp. 779-783.

verdadera seriedad que en los hombres proviene de la posibilidad de destrucción. En el último, decisivo momento crítico, los dioses abandonan al hombre: Apolo deja a Héctor cuando se inclina la balanza y Ártemis se despide del moribundo Hipólito y se va. «Difícil sería salvar a la descendencia de todos los hombres»[49], y así, los dioses no salvan a ninguno; la expresión repetida a menudo «por el bien de los mortales» suena distante y desdeñosa en sus labios.

En la mitología griega se suprime casi totalmente ese mito que en otros lugares es uno de los más importantes: la creación de los hombres por obra de los dioses. En el Antiguo Testamento es el objetivo de toda la creación «al principio» y lo mismo ocurre en la épica babilonia de la creación del mundo; los dioses crean a los hombres para que estén a su servicio[50]. La *Teogonía* de Hesíodo pasa por alto la creación del hombre, de las actividades de Prometeo sólo tenemos conocimiento a través de fábulas subliterarias y la antropogonía a partir de las cenizas de los Titanes quemados por el rayo se mantiene apócrifa[51]. Dioses y hombres están uno al lado del otro, separados incluso en el rito sacrificial, y sin embargo relacionados entre sí como la imagen y su reflejo.

Los dioses no pueden dar vida, pero sí pueden aniquilar. No hay diablo en las religiones antiguas, pero todo dios tiene su lado oscuro y peligroso. Atenea y Hera, las diosas de la ciudad por excelencia, están, más que cualquier otro dios, decididas a destruir Troya. Apolo, el dios sanador, envía la peste y, junto con Ártemis, destruye a los hijos de Níobe. Atenea atrae a Héctor hacia la muerte. Afrodita mata cruelmente al huraño Hipólito. Incluso de Zeus puede decirse en una formulación paradójica: «el providente Zeus tramó males»[52]. «Padre Zeus, ningún dios es más destructivo que tú» es un tema que resuena a través de la épica homérica[53].

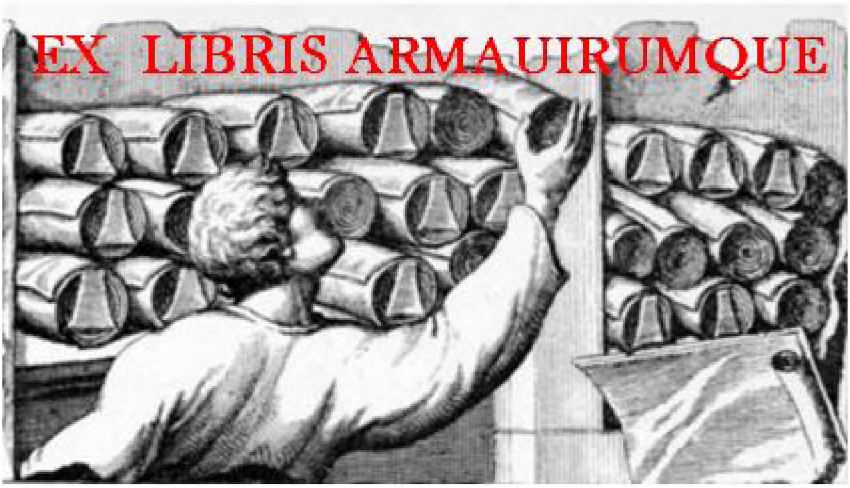
Pero la aniquilación por obra de un dios puede significar paradójicamente ser un elegido; la víctima se convierte en doble de la divinidad. Así Ártemis exige la vida de Ifigenia, Apolo causa la muerte de Lino, Jacinto, Aquiles y Neoptólemo, Atenea destruye a Yodama[54] y Posidón, a Erecteo. Aquel al que se da muerte de esta manera se conserva en el ámbito divino como oscuro reflejo del dios. Incluso el dios olímpico no sería lo que es sin esta dimensión profunda.

Sin embargo, la forma en que los hombres necesitan a los dioses es muy diferente del modo en que los dioses necesitan a los hombres; los hombres viven con la esperanza de favor recíproco, *cháris*. «Es bueno ofrecer dones convenientes a los inmortales»[55], pues ellos se mostrarán agradecidos. Pero nunca se puede contar con ello de un modo seguro. Es cierto que el rito va acompañado de la esperanza de que produzca ciertos efectos, pero los dioses homéricos también pueden decir que no sin dar razón de ninguna clase. Cuando los aqueos hacen sacrificios expiatorios para liberarse de la peste, Apolo «oye» la oración del sacerdote y «se deleita» con el canto cultual y la desgracia desaparece[56]. Pero cuando los aqueos hacen un sacrificio

49 *Il.* 15, 140 s.; véase III 2.5, n. 54; IV 3, n. 34.
50 *ANET* 68; 99.
51 Véase III 3.1, n. 23; VI 2.3, n. 16.
52 *Il.* 7, 478.
53 *Il.* 3, 365; *Od.* 20, 201.
54 Simonides *FGrHist* 8 F 1; véase III 2.6, n. 30; *HN*, pp. 176 s.
55 *Il.* 24, 425; Bacchyl. 1, 162.
56 *Il.* 1, 457; 474.

a los dioses cuando van a entrar en combate, como se les había pedido expresamente en un sueño mandado por Zeus, «el hijo de Crono aceptó las víctimas, pero aumentó su nada envidiable faena» [57] en la batalla. Las mujeres de Ilión, con su reina al frente, colocan un peplo sobre las rodillas de Atenea en su templo y rezan a la diosa para que rompa la lanza de Diomedes, «pero Palas Atenea rehusó» [58] concisa y fría. El hombre nunca puede estar seguro de sus dioses. El que ha llegado demasiado alto es el que está más amenazado con la destrucción: ésta es la «envidia de los dioses» [59].

Los dioses no son abrazo maternal; se mantienen a distancia, plásticos, visibles desde distintos ángulos. Ello también deja al hombre a su vez la libertad de decir no o incluso de rebelarse. «Si quieres seguirme», dice Atenea a Aquiles, como si contara con la posibilidad de su rechazo [60]. El mismo Aquiles se atreve a dirigirle a Apolo, el dios que le ha engañado, las palabras más audaces: «Me cobraría venganza de ti si tuviera poder» [61]. No hay obediencia al dios, así como apenas existen órdenes divinas; no hay tribunal divino que juzgue a los hombres [62]. Y sólo raras veces se invoca al dios con el título «señor» *(déspota)*, la palabra con la que el esclavo se dirige a su amo. El hombre está frente a los dioses como un individuo modelado, frío, como las estatuas de sus dioses. Es un tipo de libertad y espiritualidad, conseguido a costa de seguridad y confianza. Pero la realidad impone sus límites incluso al hombre liberado: los dioses son y se mantienen como «los más fuertes».



57 *Il.* 2, 420.

58 *Il.* 6, 311.

59 Hdt. 1, 32; 3, 40; 7, 46; Aesch. *Pers.* 362; muestran su desaprobación: Plat. *Tim.* 29e; *Phdr.* 247a; Arist. *Met.* 983a 2; S. Ranulf, *The Jealousy of the God and Criminal Law in Athens*, 1933-1934; F. Wehrli, *Láthe biósas*, 1933, *passim*; E. Milobenski, *Der Neid in der griechischen Philosophie*, 1964; G. J. D. Aalders, *De oud-griekse voorstelling van de aufgunst der Godheid* (*Mededelingen der Koninklijke Nederlandske Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde* 38, 2), 1975.

60 *Il.* 1, 207.

61 *Il.* 22, 20.

62 A. Goetze, *Kleinasien*, ^{2}1957, p. 147.

4. MUERTOS, HÉROES Y DIOSES CTÓNICOS

1. Sepultura y culto de los muertos

Los enterramientos, que presuponen ritos funerarios, se encuentran entre los testimonios más antiguos de la cultura humana. También constituyen uno de los más importantes complejos de materiales para la arqueología prehistórica e incluso para la clásica, ya que aquello que se sepulta intencionalmente bajo tierra puede conservarse intacto más fácilmente durante milenios. De este modo, la arqueología de tumbas ha llegado a convertirse en una ciencia muy especializada y compleja; frente a eso, una descripción de la religión griega debe limitarse a referencias relativamente aproximativas. Además, los hallazgos de las excavaciones deben considerarse junto con los testimonios literarios de los anticuarios y poetas y, también en este caso, Homero adquiere particular relevancia[1].

Las costumbres funerarias y las creencias sobre los muertos han coexistido desde siempre y en todas partes en una relación de influencia recíproca; sin embargo, como muestran estudios específicos, no hay una estrecha correlación entre ellos[2]. Las nociones son a menudo vagas y, como siempre, diversas y contradictorias. La comprensible aversión a hablar o a reflexionar sobre la muerte entraña que se observen ciertas reglas lingüísticas sin que se extraigan consecuencias de ello. Y aún más, las costumbres que prevalecen en la tradición local y familiar se llevan a cabo

1 Rohde I; *GdH*, pp. 302-316; Wiesner, 1938; *GGR*, pp. 174-199; pp. 374-378; Andronikos, 1968; Kurtz-Dordman, 1971 (trad. ital. parcial de D. C. Kurtz, «La dona nei riti funebri», en G. Arrigoni [ed.], *Le donne en Grecia*, 1985, pp. 223-240); K. Schefold, «Die Verantwortung vor den Toten als Deutung des Lebens», en *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst*, 1975, pp. 255-277.

2 Por ejemplo, R. Moss, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, 1925; H. Kees, *Totenglauben und Jenseitvorstellungen der alten Ägypter*, ²1956.

con conformidad indiscutible. Rito y creencia tienen que ver casi exclusivamente con la muerte de otros; la propia muerte permanece en la oscuridad.

Aparte de cuestiones referidas a influencias y superposiciones históricas, las interpretaciones de este complejo de costumbres y creencias pueden versar sobre motivaciones psicológicas o sobre la función social. En las reacciones frente a la ruptura de la relación con un compañero, generalmente más viejo, los psicólogos detectan una fuerte ambivalencia de sentimientos, entre dolor furioso y alivio, entre triunfo y mala conciencia[3]. La liberación efectiva y el enriquecimiento del heredero se ocultan bajo el luto demostrativo, el homenaje al difunto y la obediencia póstuma; desorientación y depresión se superan por medio de banquetes festivos y prestigiosas competiciones deportivas. Al mismo tiempo se hace evidente una función social de las costumbres funerarias, que tiene que ver, sobre todo, con la confirmación de la tradición a través de las generaciones y, en particular, con el fortalecimiento de la solidaridad familiar. Reconocer los derechos del difunto significa afirmar la identidad del grupo, aceptar sus reglas y, por tanto, asegurar su continuidad.

En las costumbres de enterramiento griegas, la ruptura con el mundo micénico después de 1200 se muestra de una manera extraordinaria con la difusión de las sepulturas individuales y de la cremación. Es cierto que en algunos lugares se siguen utilizando tumbas de cúpula y de cámara; en Creta y Chipre, las tumbas de cámara persisten como la forma normal e incluso se introducen en Rodas. Sin embargo, en general se tiende a utilizar sepulturas individuales, bien en la forma de una fosa cubierta con losas de piedra, la «tumba-cista de piedra», o en la forma de una sencilla fosa en el suelo; en el caso de las cremaciones, la urna se entierra de forma similar. La incineración de los cadáveres representa el cambio más espectacular con respecto a la época micénica[4]. En la Grecia de la Edad del Bronce, esta costumbre es prácticamente desconocida, aunque ya era utilizada por los reyes hititas y en Troya VI/VIIa. Aparece en el siglo XII en el Ática en el cementerio de Peratí. En la épica homérica, es la única forma de sepultura reconocida. Pero en realidad en ningún lugar se estableció de manera exclusiva. El cementerio estudiado con mayor rigor es el más importante de Atenas, el Cerámico, situado delante de la puerta del Dípilo. Aquí, la cremación predomina claramente en el período protogeométrico y en el siglo IX es la única práctica; pero, a partir del siglo VII, las inhumaciones vuelven a aumentar y pasan a constituir el 30% de las sepulturas.

La interpretación de los hallazgos es controvertida. ¿Indica la difusión de las tumbas de cista la llegada de inmigrantes, quizá la «migración doria»[5]? No hay una correlación neta entre la innovación y las áreas claramente dorias. ¿Señala una reestratificación de la sociedad posterior al hundimiento del reino micénico? Con la sepultura individual, se trata al difunto más como individuo, aunque el lugar de sepultura sigue proclamando la unidad de la familia; las familias nobles tienen cada una su propio recinto sepulcral delimitado por muros[6]. Pero también es posible ver la

3 K. Meuli, «Entstehung und Sinn der Trauersitten», *Schweiz. Archiv für Volkskunde*, 43 (1946), pp. 91-109; *HN*, pp. 60-69. Orestes organiza un banquete fúnebre por Egisto, después de haberle dado muerte, *Od.* 3, 309.

4 J. Pini, *Beiträge zur minoschen Gräberkunde*, 1969; Andronikos, pp. 51-69, 129-131; Snodgrass, pp. 140-212. Véase I 3.3, n. 77.

5 Así Desborough (I), pp. 37-40, contra Snodgrass, pp. 177-184, Kurtz-Boardman, p. 24.

6 Rohde I, pp. 229; Demosth. 43, 79.

difusión de las tumbas de cista como un retorno a una práctica más antigua medioheládica que subsistió junto a las formas micénicas estándar. El tránsito a la cremación ha sido interpretado, sobre todo por Edwin Rohde, como una revolución espiritual con la que se ponía fin al poder del difunto y se expulsaba a las almas del reino de los vivos. Los etnólogos y los arqueólogos se han vuelto cada vez más escépticos con respecto a esta teoría[7]. Inhumación y cremación se encuentran una al lado de la otra en el mismo lugar; en Creta incluso aparecen juntas en la misma tumba; en el rito de enterramiento y en los ajuares funerarios no se advierten grandes diferencias; tampoco se trata de destruir el cadáver, pues los huesos quemados se recogen piadosamente y se conservan en una urna. Para explicar los cambios de costumbres es tentador considerar factores externos, como la escasez de madera, o, simplemente, una imprevisible «moda»; apenas se puede hablar de un cambio en las creencias religiosas ni de una diferencia de tribu.

La estricta separación entre asentamiento y recinto sepulcral va unida al desarrollo de la vida ciudadana: los muertos deben ser «llevados afuera»; de este modo, las tumbas se acumulan a lo largo de las principales vías de acceso a las ciudades. El Cerámico en Atenas es un claro ejemplo. El enterramiento en la plaza del mercado o incluso en la sala del Consejo se convierte en la única excepción honorífica[8]. La sepultura de los niños, sin embargo, es siempre un caso especial[9]. Las fases esenciales de un rito funerario normal[10] son, por tanto, la exposición del cadáver (*próthesis*), su traslado al exterior (*ekphorá*) y el sepelio propiamente dicho con sacrificios para el difunto y banquete fúnebre, al que se asocia un continuo culto a las tumbas.

La *próthesis* ya se representa en sarcófagos tardomicénicos y posteriormente aparece una y otra vez en los grandes vasos funerarios geométricos[11]. El difunto, lavado y vestido por las mujeres y con la cabeza ceñida por una cinta o una corona, es expuesto en su casa, rodeado por sus apesadumbrados parientes. El lamento fúnebre, que corresponde a las mujeres, es indispensable; se puede comprar o se puede obligar a realizarlo. Aún en la época de Platón se podía contratar a plañideras de Caria. Aquiles obliga a las prisioneras troyanas a que lloren por Patroclo y Esparta forzó a los mesenios sometidos a que participaran en el lamento por la muerte de un rey[12]. Los estridentes gritos van acompañados del mesarse los cabellos, golpearse el pecho y arañarse las mejillas. Los parientes se «ensucian», se cortan el pelo, se

7 Desborough (2), p. 268, Snodgrass, pp. 143-147, C. Sourvinou-Inwood, *JHS* 92 (1972), pp. 220-222, contra Rohde I, pp. 27-32, Otto (1), p. 141, Nilsson (con dudas), *GGR*, pp. 176s.; U. Schlenther, *Brandbestattung und Seelenglauben*, 1960, A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglaube der mykenischen und homerischen Zeit*, 1970. Un punto de vista correcto ya en *GdH* I, pp. 305s.

8 R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, 1951, pp. 194-201; por ej. Thuc. 5, 11; Xen. *Hell.* 7, 3, 12; Plut. *Timol.* 39. En la sala del Consejo: Paus. 1, 42, 4; 43, 2s. (Mégara).

9 *GGR*, p. 175; Plut. *Cons. ad ux.* 11, 612A.

10 Rohde I, pp. 216-245; *KA*, pp. 144-149; Kurtz-Boardman, pp. 142-161; sobre los hallazgos en Trajones (Ática): J.M. Geroulanos, *AM* 88 (1973), pp. 1-54.

11 G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, 1971; sarcófagos de Tanagra: *BCH* 95 (1971), p. 929; Vermeule (1), láms. 34; 35a; Kurtz-Boardman, p. 27. «Un día»: Solón en Demosth. 43, 62 = fr. 466 Martina.

12 E. Reiner, *Die rituelle Totenklage bei den Griechen*, 1938; E. de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, 1958; M. Alexiou, *The ritual Lament in Greek Tradition*, 1973. Descripción poética: Aesch. *Cho.* 23-31, 423-428. Plañideras: Aesch. *Cho.* 424; Plat. *Leg.* 800e. Obligación: *Il.* 18, 339s.; 19, 302; Tyrtaeus fr. 6-7 West².

echan ceniza en la frente y llevan ropas sucias y rotas[13]. Toda la «casa» se sale de la normalidad. La *próthesis* dura todo el día. Entonces, al «tercer día» por la mañana temprano[14], tiene lugar el «llevar fuera». Los nobles utilizan un carro fúnebre, como muestran también las pinturas de los vasos geométricos. Aquí también, se lleva el difunto a la tumba rodeado de una gran comitiva y en medio de profundos lamentos. En caso de cremación, la pira funeraria se erige cerca del lugar de sepultura. Es deber del pariente más cercano, especialmente del hijo, recoger los huesos de entre las cenizas.

Los sacrificios funerarios forman parte del funeral; según la motivación y la ejecución pueden ser al menos de tres tipos diferentes: el difunto recibe dones como ofrendas de acuerdo con sus hábitos de vida y su posición social; los que siguen vivos demuestran así que no se apropian sin escrúpulos de los bienes del difunto. En el primer milenio, la cantidad y el valor de estas ofrendas es relativamente escaso, en contraste con los tesoros de las tumbas reales micénicas[15]. Las ofrendas mínimas son vasos de terracota, que a veces contienen alimentos o bebidas, aunque la función simbólica de la ofrenda permite también el uso de vasos en miniatura prácticamente inutilizables. Los hombres reciben a menudo armas, cuchillos u otros utensilios; las mujeres, joyas, vestidos y husos. En las tumbas de cámara se colocan una silla y una cama. Tras la invención de la acuñación de monedas, se le da también al difunto una pequeña moneda, que luego se entendía como el precio que se pagaba a Caronte por la travesía[16]. Frecuentemente, como se hacía desde la época prehistórica, se depositan en la tumba figuras de varios tipos; las interpretaciones de éstas oscilan entre dioses, seres demoníacos, criados o juguetes[17]. Una parte de las ofrendas se quema junto con el cadáver en la pira funeraria –así pide expresamente el espíritu de Melisa, esposa del tirano Periandro, que se haga con sus ropas[18]–, pero las ofrendas que no se queman también se entierran para siempre en la tumba.

Además de las ofrendas de la tumba está el sacrificio por destrucción, motivado por el sentimiento de ira impotente que acompaña al luto[19]: si la persona amada está muerta, todo lo demás debe ser destruido también. Así que se rompen armas y herramientas; se da muerte a perros y caballos e incluso a los siervos y a la mujer del difunto. En la pira funeraria de Patroclo, Aquiles sacrifica ovejas y vacas, cuatro caballos, nueve perros y doce prisioneros troyanos[20]. En Chipre, se han encontrado restos de sacrificios de caballos y un carro en el *drómos* de tumbas de época homérica[21]; de hecho, se han identificado incluso sacrificios humanos[22]. El sacrificio de animales junto a la tumba era una práctica común; las leyes de Solón prohibieron el

13 *Il.* 24, 162-165; véase II 4, n. 46.

14 Antiphon 6, 34; Plat. *Leg.* 960a; Solon fr. 466 Martina; Demetr. Phaler. fr. 135 Wehrli; Heraclit. *All. Hom.* 68.

15 Kurtz-Boardman, pp. 203-217.

16 Aristoph. *Ran.* 140; 270; Waser, *RE* III (1899), col. 2177; véase IV 2, n. 21.

17 Wiesner, pp. 150s.; Andronikos, pp. 98s.; Kurzt-Boardman, pp. 64, 214s.; véase I 1, nn. 9 y 33.

18 Hdt. 5, 92.

19 Véase II 1, n. 43.

20 *Il.* 23, 166-176.

21 *BCH* 87 (1963), pp. 282-286; 378-380; V. Karageorghis, *Excavations in the Necropolis of Salamis* I, 1967, pp. 117-119; Andronikos, pp. 85-87.

22 *The Swedish Cyprus Expedition* I, 1934, pp. 243-245 (Lapithos); *BCH* 87 (1963), pp. 373-380 (Salamina); Wiesner, p. 161; *MMR*, p. 608; *GGR*, p. 178; Andronikos, pp. 82-84.

sacrificio de reses[23]. La tumba es siempre lugar de libaciones; a veces los vasos utilizados para la libación se rompen y se dejan allí[24].

Por último, forma también parte del funeral el banquete funerario[25], que de nuevo presupone sacrificios de animales. Incluso antes de encender la pira funeraria, Aquiles ofrece a sus compañeros «celebrar el apetitoso banquete», para el cual se sacrifican vacas, ovejas, cabras y cerdos y «en todas partes alrededor del difunto fluyó la sangre recogida a cuencos»[26]. Los sacrificios de destrucción y el banquete funerario van de la mano; sus huellas no son fáciles de distinguir en los restos arqueológicos. En época geométrica se cocinaban y se consumían alimentos junto a las tumbas[27]. A veces se quemaban animales en la pira funeraria, pero también se han encontrado huellas de fuegos junto a la pira, con huesos astillados del banquete. Posteriormente, el banquete funerario (*perídeipnon*), a pesar de su nombre, ya no se celebra «en torno» al muerto o a la tumba sino después en casa[28]; aquí se recuerda al difunto con honor, pero se renuncia a imponer su presencia. No obstante, se puede imaginar que el difunto, debidamente preparado, toma parte en el banquete, como muestra el gran grupo del «relieve del banquete funerario»[29].

En época antigua, el enterramiento de una figura importante va acompañado de un *agón*, como testimonian la *Ilíada* y otros poemas antiguos, así como los vasos geométricos funerarios[30]. El dolor y la ira se desfogan y los papeles de los vivos se reparten de nuevo. En particular, el carro de guerra de la Edad del Bronce prácticamente siguió sólo en uso para estos agones. Hesíodo recitó sus poemas con ocasión de los juegos funerarios por Anfidamente en Cálcide[31]. A partir del siglo VII, los juegos empezaron a concentrarse en el culto a héroes de santuarios individuales y al final los juegos funerarios pasaron a segundo plano en favor de los juegos panhelénicos institucionalizados en torno a estos cultos. Pero aún se celebran *agones* para honrar a los caídos en la batalla de Platea y a difuntos heroizados en donaciones helenísticas[32].

La tumba se marca con una piedra, la «señal» (*sêma*)[33]. Puede ser una piedra sin labrar. Pero ya en el círculo de tumbas de fosa de Micenas se erigen estelas con relieves. A partir de las piedras alargadas casi sin tallar habituales en los siglos oscuros, se desarrolla desde el siglo VII la estela funeraria cuidadosamente labrada, provista de una inscripción y un relieve o una pintura. La inscripción revela el nombre del

23 Plut. *Solon* 21 = p. 361 Martina.

24 Prohibido en Yulis, *LSCG* 97; Wiesner, pp. 160s.

25 M. Murko, «Das Grab als Tisch», *Wörter und Sachen* 2 (1910), pp. 79-160; L. Lombardi Satriani-M. Meligrana, *Il ponte di S. Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, 1982 (reimp. 1996), cap. I.

26 *Il.* 23, 29; 34.

27 J. Boardman, *JHS* 86 (1996), pp. 2-4. Cfr. E. Pfuhl, *AM* 28 (1903), pp. 275-283; R. S. Young, *Hesperia* Suppl. 2, 1939, pp. 19s., cfr. Andronikos, pp. 87-91; Kurtz-Boardman, pp. 40; 66; 75s.

28 *GdH* I, p. 312. «Inmediatamente después del sepelio»: Hegesipp. fr. 1, 12 Kassel-Austin; cfr. *Il.* 24, 801-803; Plut. *Quaest. Gr.* 296s.; Arist. fr. 611, 60 Rose; Val. Max. 2, 6 ext. 7.

29 R. N. Thönges-Stringaris, «Das griechische Totenmahl», *AM* 80 (1965), pp. 1-99.

30 *Il.* 23; Stesichorus, *Juegos en honor de Pelias*, fr. 178-180 Davies (*Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*); véase II 7, n. 74.

31 Hes. *Erga* 654-659.

32 Diod. Sic. 11, 33, 3; Plut. *Aristid.* 21. Donación de Critolao a Amorgos, *IG* XII 7, 515.

33 Andronikos, pp. 114-121; Kurtz-Boardman, pp. 218; K. F. Johansen, *The Attic Grave Relief of the Classical Period*, 1951.

difunto, a menudo con un «epigrama» en verso[34]. La plástica desarrollada del siglo VI creó la figura del joven o la mujer de pie como motivo sepulcral; las estelas con relieves alcanzaron su mayor grado de perfección en el arte ático de los siglos V y IV. Incluso la estela sencilla puede hasta cierto punto considerarse como representante del difunto: en la fiesta de los muertos, las estelas se lavan, se ungen y se envuelven con cintas[35]; los vasos alargados *(lékythoi)*, que muy a menudo muestran escenas de la tumba y del Más Allá, sirven para las libaciones de aceite. Sin embargo, la «señal» puede entenderse también como un guardián misterioso del difunto; así, se pueden encontrar leones o esfinges como motivos sepulcrales[36].

La «señal» *(sêma)* permanece y da cuenta del difunto «para toda la eternidad»[37]. El cuidado continuo de las tumbas es un deber de los descendientes. En primer lugar, los sacrificios funerarios y el banquete se repiten a intervalos crecientes: el tercer y el noveno día se vuelve a llevar comida a la tumba, después, el trigésimo día tiene lugar un banquete común que marca el final del luto[38]. A partir de entonces, el homenaje a los muertos pasa a formar parte de las celebraciones generales con las que la ciudad honra a sus muertos cada año: «días de los difuntos» *(nekýsia)* o «días de los antepasados» *(genésia)*[39]. En tales ocasiones, se adornan las tumbas, se hacen ofrendas, se toman alimentos especiales y se dice que los muertos «suben» y andan por la ciudad[40]. Las ofrendas para los muertos son «libaciones» *(choaí)*[41], puré de cebada, leche, miel, con frecuencia vino y especialmente aceite, así como la sangre de los animales sacrificados[42]; hay asimismo libaciones simples de agua, razón por la cual se habla también del «baño» de los muertos[43]. También pueden señalar la tumba vasos funerarios sin fondo o bases cilíndricas[44]. Como las libaciones se filtran, se cree que se establece contacto con los muertos y que les llegan las oraciones. La introducción de tubos en el suelo para alimentar físicamente

34 W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften* I: *Grab-Epigramme*, 1955; G. Pfohl, *Untersuchungen über die attischen Grabinschriften*, tesis doct., Erlangen, 1953.

35 Plut. *Aristid*, 21; Luc. *Merc. cond.* 28; *IG* II-III² 1006, 26s.

36 Por ej. el león de Corfú, Lullies-Hirmer, pp. 8s.; la esfinge de la tumba de Midas con la inscripción de «Cleobulo»: Diog. Laert. 1, 89 (trad. it. de Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, ed. de M. Gigante, 1962, I 89); Simonides *PMG* 581.

37 Epigrama de Cleobulo, véase n. 36.

38 *Tríta, énata, triakás, eniaúsia*: Iseo 2, 37; 8, 39; Hiperides fr. 110 Jensen; Pollux 8, 146; que el «tercer día» fuera el día del sepelio (Kurtz-Boardman, pp. 145s., cfr. Plat. *Leg.* 959a) se corresponde mal con lo que dice Iseo 2, 37; «segundo día, décimo día, aniversario anual»: leyes de los Labíadas *LSCG* 77 C 28-30, cfr. *LSCG* 97; sobre el banquete «sentados» al trigésimo día: Phot. *s.v. kathédra* Theodoridis; *Anecdota Graeca* 268, 19 Bekker; Harpocr. *s.v. triakás*; Rohde I, p. 233.

39 Hegesander en Ath. 334f = *FHG* IV fr. 40, p. 420; Hdt. 4, 26; Plat. *Leg.* 717e; Rohde I, pp. 235s.; *AF*, pp. 229s.; F. Jacoby, «Genesia: a Forgotten Festival of the Dead», *CQ* 38 (1944), pp. 65-75 = *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung*, 1956, pp. 243-259; *GGR*, pp. 181s.

40 Sobre las Antesterias *HN*, pp. 250s.; véase V 2.4.

41 Descritas en Aesch. *Pers.* 611-618 (leche, miel, agua, vino, aceite), Eur. *Iph. Taur.* 159-166 (agua, leche, vino, miel), Aesch. *Cho.* 84-164 (*pélanos* 92; *chérnips* 129); libaciones de vino en una inscripción chipriota: O. Masson, *Excavations in the Necropolis of Salamis* I, 1967, pp. 133-142.

42 *Haimakouría* «saciedad de sangre», Pind. *Ol.* 1, 90; Plut. *Aristid.* 21, cfr. Eur. *Hec.* 536.

43 P. Wolters, *JdI* 14 (1899), pp. 125-135; Ginouvès, pp. 244-264; Kurtz-Boardman, pp. 149-161; véase II 2, n. 63.

44 G. Oeconomus, *De profusionum receptaculis sepulcralibus*, Atenas, 1921; Andronikos, pp. 93-97; Hermann (1), pp. 53-57; *GGR*, p. 177, lám. 52.

al cadáver enterrado[45] es una rara variante del rito funerario. Está también el *enagízein*[46], la «consagración» y quema de alimentos y víctimas sacrificiales; pero los vivos también tienen su banquete. De hecho, se honra al difunto precisamente por medio de «los banquetes de los mortales sancionados por la costumbre», las «placenteras víctimas de la tierra que despiden olores de grasa quemada»[47].

Los legisladores de las ciudades griegas, al menos desde la época de Solón, han considerado siempre su deber reducir los gastos destinados a los funerales; se restringe el número de personas que se «ensucian», el número de participantes en el cortejo fúnebre y los tipos de sacrificios y monumentos funerarios[48]. Aquí se contrapone un cierto grado de racionalidad al exceso emocional y al despilfarro sin sentido y, al mismo tiempo, se reafirma la reivindicación de la polis frente a las ostentaciones pretenciosas de las estirpes poderosas. El culto de los muertos permanece como fundamento y expresión de la identidad de la familia: así como se honra a los antepasados se espera de los descendientes el mismo tratamiento: del recuerdo de los muertos surge la voluntad de continuidad de la estirpe[49].

2. La mitología del Más Allá

El culto de los muertos parece presuponer que el difunto está presente y activo en el lugar de la sepultura, en la tumba bajo tierra. Los muertos beben las «aspersiones» e incluso la sangre, se les invita al banquete, a «saciarse de sangre»; como las libaciones se filtran en la tierra, los muertos enviarán «cosas buenas» hacia arriba[1]. Se les puede conjurar para que «suban» en persona, como cuando Darío aparece junto a su tumba en *Los Persas* de Esquilo. Como en todas partes, también entre los griegos hay experiencias de fantasmas y aquí también se cuentan relatos de muertos que no encuentran reposo y vagan junto a sus tumbas amenazando a los transeúntes[2]. Sobre todo se teme la ira de los muertos y se intenta «apaciguarlos» y «congraciarse con ellos» mediante ofrendas constantes: *meilíssein*, *hiláskesthai*.

El animal que más terror provoca al ser humano es la serpiente: siniestra por su aspecto y comportamiento, aparece de improviso, quizá para lamer los restos de las libaciones y luego desaparece en algún agujero tan rápidamente como llegó. Es una creencia generalizada entre los griegos que el difunto puede aparecer en forma de

45 *GGR*, p. 177, n. 1.

46 *Cheîn* y *enagízein*: Aristoph. fr. 488 Kassel-Austin; Isaeus 6, 51; 65; Luc. *Catapl.* 2; véase IV 3, n. 8.

47 Aesch. *Cho.* 483ss., cfr. Soph. *El.* 284; descripción de los *enagísmata* en Luc. *Merc. cond.* 28: «ungen ungüentos sobre las estelas, añaden la corona y ellos beben y comen lo que se ha preparado». Cfr. *HN*, p. 264 sobre los *Chýtroi*.

48 Solon, *Testimonia vetera*, raccolti da A. Martina, 1968, fr. 469 = Cic. *Leg.* 2, 63 = Demetrius Phaler. fr. 135 Wehrli; fr. 468 Martina = Cic. *Leg.* 2, 59; fr. 470 Martina = Plut. *Solon* 21, 5; fr. 466 Martina = Demosth. 43, 62.– Ley de Yulis sobre la isla de Ceos: *IG* XII 5, 593 = *SIG* 1218 = *LSCG* 97; ley de los Labíadas: *LSCG* 77 C; *LSAM* 16; Plat. *Leg.* 958d-960a; *GGR*, pp. 714s. Reverdin, pp. 107-124; véase nn. 23-24; II 4, n. 47.

49 Isaeus 2, 46; 6, 51; 65, 7, 30.

1 Aristoph. fr. 488 Kassel-Austin; cfr. Rohde I, pp. 243-245; Wiesner, pp. 209s.

2 Plat. *Phd.* 81cd; Rohde II, pp. 362-364 [S. I. Johnston, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient Greece*, 1999].

serpiente[3]; una especulación semirracional afirmaba que la médula espinal del cadáver se transformaba en serpiente[4]. La serpiente del difunto es, sobre todo en la iconografía, un motivo fácil y, por tanto, casi omnipresente. Los recipientes característicos del culto a las serpientes de la Edad del Bronce, claramente un culto doméstico, aparecen ahora sólo en el culto a los muertos[5].

En los textos literarios de que disponemos apenas se mencionan estos aspectos. Los ritos funerarios prácticamente sólo se presentan de una manera más o menos detallada en las escenas de teatro; en los demás casos sólo se dice en los textos que «se haga lo que es costumbre», sin ni siquiera preguntarse por qué se hace así. Para los propios participantes, el rito parece escasamente menos desconcertante que el fenómeno de la muerte en sí. Se conforman con lo no explícito y consideran el silencio lo más adecuado.

La poesía épica se adentra en el Más Allá de una forma mucho más atrevida[6]. Para los griegos cultos, dos escenas homéricas resultaban decisivas: la aparición del difunto Patroclo en un sueño en la *Ilíada* y el viaje de Odiseo al Hades. Sin embargo, también otros poemas épicos antiguos incluían viajes al Hades, sobre todo en relación con los mitos de Heracles y Teseo[7]; después, en el siglo VI o V, aparecieron los poemas de «Orfeo», que superaban las tradiciones anteriores. Ninguno de estos textos poseía la indiscutible autoridad de la revelación, pero era necesaria una regulación lingüística para expresar lo indecible.

Según la expresión homérica, en el momento de la muerte, algo abandona al hombre, la *psyché*[8], y se dirige a la «casa de *Aïs*», también llamada *Aídes*, *Aidoneús*, en ático *Hádes*. *Psyché* significa «aliento», así como *psýchein* quiere decir «respirar»; la interrupción de la respiración es es el signo externo más evidente de la muerte. El difunto, también el animal muerto, ha perdido algo, a cuya presencia y efecto no se le prestaba mucha atención en vida; sólo cuando se trata de vida y muerte, se habla de la *psyché*. La *psyché* no es alma en cuanto portadora de sentimientos y pensamientos, no es la persona ni un doble del ser humano. Sin embargo, desde el momento en que abandona al hombre, también se la denomina *eídolon*, «imagen»[9], como la que se refleja en un espejo, que puede verse, aunque no siempre con claridad, pero no puede agarrarse; la imagen onírica o la fantasmal, las formas con que el difunto puede aún aparecer, se identifican con el «aliento» que ha abandonado el cuerpo. Así, la *psyché* de un difunto es eventualmente visible y, en todo caso, es imaginable;

3 E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, 1913; Harrison (I), pp. 325-331; *GGR*, pp. 198 s.

4 Plut. *Cleom.* 39; Ael. *Nat. an.* I, 51; Ov. *Met.* 15, 389s.; Orig. *Cels.* 4, 57; Serv. *Aen.* 5, 95.

5 Véase I 3.3, nn. 59-64.

6 Rohde I, pp. 301-319; O. Gruppe-F. Pfister, *RML s.v. Unterwelt* VI (1924-1937), cols. 35-95. L. Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, 1903; C. Pascal, *Le credenze dell' Oltretomba*, 1921; W. Felten, *Attische Unterweltsdarstellungen des 6. und 5. Jhs.*, 1975; Schnaufer, véase IV I, n. 7.

7 *Minyas* fr. 1-4 Bernabé² = fr. 1, 2, 4 Davies = Paus. 10, 28, 2; 7; 9, 5, 8; 4, 33, 7; Hes. fr. 280s. Merk.-West.

8 Contra Rohde I, pp. 6-8 (*psyché* como «doble», «segundo yo»), de manera decidida W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1923, ²1958; cfr. E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, 1925; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, ⁴1975, pp. 18-21 [trad. esp.: *Las fuentes del pensamiento europeo*, 1965]; *GGR*, pp. 192-197; O. Regenbogen, *Kleine Schriften*, 1961, pp. 1-28; Claus; Bremmer.— *Psyché* de un animal: *Od.* 14, 426.

9 *Il.* 23, 72; *Od.* 11, 83.

pero cuando Aquiles intenta abrazar a Patroclo u Odiseo a su madre, la *psyché* se desliza entre sus manos como una sombra o como humo[10]. De las *psychaí* no emana ninguna fuerza ni energía vital; son «cabezas sin fuerza vital» (*amenenà kárena*), pues de hecho carecen de conciencia; en la *Nékyia* de la *Odisea*, deben beber primero la sangre de los sacrificios para poder recordar y hablar. Si no, «revolotean como sombras» como chirrían los murciélagos en su cueva[11]. Como imágenes de la memoria, las *psychaí* pueden persistir en la actividad que desarrollaban en vida o en la situación de la muerte: el cazador Orión caza, el rey Minos administra justicia y Agamenón está rodeado por los que fueron asesinados junto a él. A partir del siglo VI, las pinturas de los vasos representan las *psychaí* como pequeñas figuras humanas aladas[12] y como tales revolotean en torno a los tubos de libación del culto de los muertos. La idea de cadáver y esqueleto se mantiene remota, aun cuando la poesía puede hablar simplemente de *nékys*, «muerto», en lugar de emplear los términos *psyché* o *eídolon*.

Sigue siendo un asunto discutido si la «casa de Aïs» era un nombre parlante por «casa de la invisibilidad»[13]. Para los poetas *Aídes* / Hades es un dios personal, hermano de Zeus, y por tanto conocido también como el «otro Zeus», el «Zeus subterráneo»[14], y esposo de Perséfone, cuyo misterioso nombre puede apuntar a una antigua y siniestra Gran Diosa antes independiente[15]; en la mitología se la identifica con la «muchacha» (Core), la hija raptada de Deméter. Los señores subterráneos están entronizados en un palacio cuyo principal rasgo distintivo es la gran «puerta del Hades» que se debe atravesar para no regresar jamás. Se puede pensar en una tumba micénica de cúpula con *drómos* y puerta de acceso[16]. Y sin embargo, lo que está bajo tierra sigue resultando repugnante. Cuando la tierra tiembla durante la lucha de los dioses, Hades salta de su trono y brama de miedo, porque teme que la tierra pueda abrirse y su reino pueda salir a la luz, horrible, pútrido y odiado por los dioses[17], como cuando se le da la vuelta a una piedra y se descubre la putrefacción plagada de larvas.

Tradiciones rituales y fantasía se combinan para describir en detalle la estancia en el Más Allá y el camino que lleva allí. Se toleran las contradicciones; a veces, como en la *Odisea*, el reino de los muertos está situado muy lejos, en los confines del mundo, más allá del Océano, y otras veces, como en la *Ilíada*, se encuentra directamente bajo tierra. En el vigésimocuarto libro de la *Odisea*, Hermes es el guía de los muertos que invoca las almas de los pretendientes asesinados y, con su bastón mágico, los conduce más allá del Océano y de la «Roca Blanca», más allá de las

10 *Il.* 23, 99s.; *Od.* 11, 204-208.

11 *Od.* 10, 495; 11, 207; 24, 6-9. Es notable que la idea de falta de conciencia de los muertos no se mantiene ya en el canto XI de la *Odisea* y falta en el XXIV; en *Il.* 13, 416 el difunto puede alegrarse.

12 *GGR*, p. 195, lám. 52, 2; Hermann (1), p. 39; K. P. Stähler, *Grab und Psyche des Patroklos*, tesis doct., Münster.

13 Sobre «invisible»: W. Schulze, *Quaestiones epicae*, 1892, p. 468; una capa mágica (que hace invisible a quien la lleva) se denomina en *Il.* 5, 485 «capa de Hades»; interpretado «lugar de reunión»: P. Thieme, *Hades* en Schmitt, pp. 133-153; sobre *aía* «tierra»: J. Wackernagel, *Kleine Schriften* I, 1953, pp. 765-769.

14 *Il.* 9, 475; Hes. *Erga* 465; Aesch. *Suppl.* 2312, cfr. 155.

15 *GdH* I, pp. 108-110; F. Bräuninger, *RE* XIX (1937), cols. 944-972; Zuntz, pp. 75-83.

16 La copa ática de figuras rojas de Sotades, Brit. Mus. D 5 (470-460 a.C. ca.), *ARV*² 763, 2, representa el Hades como una construcción de cúpula; de manera un poco diferente, O. Palagia, *LIMC* *s.v. Glaukos II* IV (1988), p. 274, nº 1 (foto). Una foto clara en *EAA* III (1960), p. 953, fig. 1192.

17 *Il.* 20, 61-63, cfr. 8, 14; 22. 482.

Puertas del Sol y del pueblo de los sueños hasta la pradera de asfódelos[18]. El asfódelo, la planta bulbosa de flores pálidas, puede evocar muchas asociaciones; ya en la antigüedad se discutía si debería leerse o entenderse más bien como «pradera espantosa» o «pradera cubierta de cenizas»[19]. En los libros X y XI de la *Odisea*, la entrada al Hades se encuentra más allá del Océano y marcada por la confluencia de ríos: el Aqueronte, en el que desembocan el «río de fuego» *(Pyriphlegéthon)* y el «río del lamento» *(Kókytos)*, un afluente de la *Stýx*; en el nombre de esta corriente subterránea se percibe la palabra «odio» y en el nombre Aqueronte, «dolor»[20]. En lugar del río Aqueronte también aparece un «lago Aquerusio». Este río o lago constituye el límite que el barquero de los muertos atraviesa en su barco; su nombre, Caronte, no se ha podido explicar[21]. Cérbero, el perro de tres cabezas que custodia la puerta del Hades pertenece a la saga de Heracles[22].

«Fuego» y «lamento» aluden al rito de sepultura: una vez que se ha completado el rito, la *psyché* se encuentra más allá de los ríos, ha cruzado las puertas del Hades y se ha reunido con los otros muertos. Éste es el último deseo de la *psyché*; por ello Patroclo le pide a Aquiles y Elpénor suplica a Odiseo un entierro como es debido[23]. Bien es cierto que el astuto Sísifo encarga a su mujer que no cumpla con los ritos funerarios y así es enviado de nuevo al mundo superior para recordarles a los vivos sus deberes; pero sólo pudo escapar del Hades por poco tiempo[24].

El concepto de la *psyché* y la topografía del Hades concuerdan en separar radicalmente a los muertos de la esfera de la vida. Los vivos no están a la merced de los muertos; las «sombras» no tienen fuerza ni conciencia. No hay terrores espectrales, ni descripciones de la descomposición ni del castañeteo de los huesos de los muertos; pero tampoco hay consuelo ni esperanza. Dice el difunto Aquiles, haciendo caso omiso de las palabras de alabanza de Odiseo,

> No me hables de la muerte ...
> Preferiría ser en la tierra un labriego al servicio de otro,
> de un hombre sin hacienda, pobre, sin muchos recursos,
> que reinar sobre todas las sombras de los muertos[25].

Todo se vuelve indiferente en la lóbrega monotonía.

La imagen homérica del Más Allá se ha interpretado a menudo como un progreso típicamente «griego», como una liberación de antiquísimos vínculos[26]. Y sin embargo se la ha comparado también acertadamente con la imagen babilonia de

18 *Od.* 24, 1-14; véase III 2.8, n. 18.
19 Schol. *Od.* 11, 539; 24, 13; Wiesner, p. 209.
20 Véase II 8, n. 53 sobre la localización en Tesprocia.
21 Frisk II, p. 1076; F. de Ruyt, *Charun, démon Étrusque de la Mort*, 1954; *GdH* I, p. 311; mencionado por primera vez en *Minias* fr. 1 Bernabé = fr. 1 Davies = Paus. 10, 28, 2; para las representaciones iconográficas: K. Schauenburg *JdI* 73 (1958), pp. 53s.; véase IV 1, n. 16. Un barquero de los muertos existe en la tradición sumeria (Kramer, pp. 46s.) y en la egipcia (J. G. Griffiths, *CR* 22 [1972], p. 273). [Cfr. F. Díez de Velasco, *El origen del mito de Caronte*, 1988].
22 Ya *Il.* 8, 368; Hes. *Theog.* 311.
23 *Il.* 23, 71-74; *Od.* 11, 72-80; cfr. *Il.* 7, 410.
24 Alcaeus fr. 38 Voigt; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 119.
25 *Od.* 11, 489-491.
26 Sobre todo Otto (1), pp. 136-149.

mundo subterráneo con la que a su vez concuerdan las concepciones ugarítica y del Viejo Testamento[27]. Aquí también hay una lúgubre «tierra sin retorno» y, además, la escena final del poema de Gilgamesh, en la que el difunto Enkidu aparece como una ráfaga de viento ante su amigo Gilgamesh y le habla del reino de los muertos[28], recuerda de manera sorprendente a la escena entre Patroclo y Aquiles hacia al final de la *Ilíada*. Las diferencias en el detalle por supuesto se vuelven aún más evidentes: en contraste con la imagen de polvo y tierra en Mesopotamia, está la plástica rigidez en Grecia. Sonriente, finamente vestida y adornada y en una elegante postura, la estatua arcaica de muchacha de Merenda en Ática se ofrece a la vista de todos. En la inscripción se lee: «Tumba de Frasíclea. Siempre me llamarán muchacha, porque, en lugar de matrimonio, los dioses me han asignado este nombre»[29]. Ya no hay desarrollo vital ni lamento; queda sólo un nombre y una bella imagen.

La imagen homérico-griega del Más Allá es tan sublime como conmovedora; pero no tiene validez universal y, de hecho, el rito evoca ideas muy diferentes. Incluso en Homero hay motivos contradictorios que contienen en sí el germen de una transformación radical de la creencia en el Más Allá. Hay un terrible abismo, el Tártaro, «tan lejos bajo tierra como el cielo lo está por encima de la tierra»[30]; allí fueron arrojados los enemigos de los dioses, los Titanes, y espera más víctimas. En la forma de juramento de la *Ilíada* se invoca directamente a los poderes «que bajo la tierra castigan a los muertos, cuando alguien ha jurado en falso»; a éstos se les llama más exactamente «Erinis»[31]. No se presupone un tribunal de los muertos: las Erinis son simplemente la encarnación de la automaldición contenida en el juramento. No obstante, las Erinis no pueden actuar sobre sombras privadas de conciencia. Quizá la parte más conocida del libro de los muertos de la *Odisea* sea la descripción de los «penitentes»: Sísifo, que hace rodar hacia arriba una piedra que siempre vuelve a rodar hacia abajo, y Tántalo, que intenta alcanzar las frutas y el agua sin conseguirlo nunca[32]. Ambas figuras son tan insondables porque faltan comentarios y mensajes admonitorios; de su culpa apenas se habla, mientras que el tercer condenado, el lujurioso Ticio, de cuyo hígado se alimentan dos buitres, no alcanzó una fama proverbial. Pero se afirmaba y se entendía que pudiera haber en el Más Allá castigos inauditos y eternos para un mal comportamiento. Una generalización aparece después en el homérico *Himno a Deméter*[33]: a la reina de los muertos, Perséfone,

27 G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, 1974, pp. 260s. [trad. esp.: *La naturaleza de los mitos griegos*, 2002].

28 *ANET* 98s. [trad. esp. de J. Silva Castillo, *Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema babilonio*, 2000, pp. 194-197]; una versión sumeria más antigua: S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 1956, pp. 195-199 [trad. esp.: *La historia empieza en Sumer*, 1985].

29 La estatua, hallada en 1972, se conserva en el Museo Nacional de Atenas y aparece reproducida en *EAA* Suppl. 1970 (publ. 1973), frente a p. VIII; el epigrama conocido de antes: 6 Kaibel = 68 Peek. Sobre la interpretación; G. Daux, *CRAI* (1973), pp. 382-393, contra E. I. Matrokostas, *AAA* 5 (1972), pp. 298-324; K. Schefold, *AK* 16 (1973), p. 155; N. M. Kontoleon, *AE* (1974), pp. 1-12, que piensan en una asimilación de la muchacha muerta a la diosa Córe «virgen».

30 *Il.* 8, 16, 481; Hes. *Theog.* 720-819.

31 *Il.* 3, 278s.; 19, 260s.; Erinis y maldición: *Il.* 9. 454; 15, 204; 21, 412; Aesch. *Eum.* 417; véase III 3.2, n. 13.

32 *Od.* 11, 576-600. Los versos 565-627 fueron atetizados por Aristarco (Schol. 568), Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, 1885, pp. 199-226, la definió como «interpolación órfica», cfr. al respecto Rohde, *Kleine Schriften* II, 1901, pp. 280-287; P. von der Mühll, *RE* Suppl. VII (1940), cols. 727s.

33 *Hymn. Dem.* 367-369, cfr. Richardson *ad loc.*

corresponde el castigo de los malhechores, «todos los días», hasta la eternidad; por ello es necesario asegurarse su favor con sacrificios. A partir del siglo V como muy tarde, las ideas sobre el juicio y el castigo en el Más Allá se elaboraron con mayor detalle en el ámbito de los órficos, no sin influjo egipcio[34].

En el polo opuesto está la mención del «Campo Elisio» en el canto cuarto de la *Odisea*: Menelao no morirá, sino que los dioses lo conducirán a ese campo en los confines del mundo, donde mora Radamantis. Allí, en el clima más agradable, le espera la «vida más fácil», «porque tú tienes a Helena y eres yerno de Zeus»[35]. Entrar en el Elisio significa evitar la muerte; éste es el destino excepcional de unos pocos elegidos. «Elisio» es un nombre oscuro y misterioso que se desarrolló a partir de la designación de un lugar o persona alcanzados por un rayo (*enelýsion, enelýsios*)[36]. La muerte por el rayo es al mismo tiempo destrucción y elección. Con ello se entreteje el motivo mítico del transporte milagroso a una isla remota y pura, un motivo que parece proceder de la saga del diluvio sumeria[37]. Así, Aquiles es transportado a la «Isla Blanca» y llega a ser «Señor del mar Negro» y Diomedes llega a ser señor divino de una isla del Adriático[38]. Una generalización de estos elementos aparece en el contexto del mito de las edades del mundo de Hesíodo: los héroes que cayeron en Troya o en Tebas reciben una «vida» en los confines del mundo en las «Islas de los Bienaventurados» en el Océano, donde la tierra da frutos tres veces al año. Un verso que fue interpolado en época antigua menciona a Crono como su rey, el dios de la época primigenia, del tiempo de la inversión, y posiblemente de la última edad[39].

Una excepción de un tipo diferente es Heracles. Mientras la *Ilíada* habla sólo de su muerte, la *Odisea* y los *Catálogos* hesiódicos afirman que vive como un dios en el Olimpo y tiene como esposa a Hebe, la flor de la juventud[40]. De este modo, consigue la meta más alta imaginable. La figura de Heracles, por muy singular que parezca en el mito, se convierte en prototipo de las esperanzas más audaces en otra vida[41].

Las ideas acerca de la muerte y del Más Allá, precisamente porque son menos explícitas y uniformes que las ideas sobre los dioses, estaban sujetas a un cambio más fuerte y más radical. Los motivos singulares y los estadios en la evolución de estas ideas sólo pueden ser esbozados aquí: aparecen cultos secretos, «misterios», con la promesa de «beatitud» en el Más Allá para los iniciados, en contraste con la suerte de los no iniciados. La reflexión ética conduce al postulado de que el devoto y el justo tienen derecho a la «beatitud», mientras el malvado debe encontrar en cada caso su castigo. En la doctrina de la metempsicosis, el alma (*psyché*), como portadora

34 L. Rubl, *De mortuorum iudicio*, 1903; Graf, pp. 79-150; véase VI 2.3, n. 14.

35 *Od.* 4, 563-569. D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhebung zu seligen Leben*, 1979, pp. 94-101, 124-126.

36 W. Burkert, *Glotta* 39 (1960-1961), pp. 208-213; J. Puhvel, *ZVS* 83 (1969), pp. 64-69, prefiere una etimología hitita *wellu-* «prado (de los muertos)».

37 *ANET* 44 [cfr. J. Bottéro y S. N. Kramer, *Cuando los dioses hacían de hombres*, 2004, pp. 540 ss.].

38 Schol. Pind. *Nem.* 10, 12a; Rohde I, pp. 84-90. Strab. 6, 3, 9 (dos islas).

39 Hes. *Erga* 167-173 con los versos añadidos 173a-e (ed. Solmsen) que se presuponen claramente ya en Pind. *Ol.* 2, 70s. [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002].

40 *Il.* 18, 117-119; *Od.* 11, 601-603; Hes. fr. 25, 28s.; fr. 229 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978], véase IV 5.1, n. 14.

41 Véase IV 5.1, n. 40.

de la identidad personal, separada del cuerpo, se reevalúa de una manera decisiva[42]. En el ámbito de una naciente filosofía de la naturaleza, surge la idea de una afinidad del alma con las estrellas y el cielo, mientras que al mismo tiempo el cosmos entra en relación directa con lo «divino»[43]. En las reflexiones de los sofistas, el alma *(psyché)*, en la medida en que siente, piensa y decide, se convierte en un concepto dotado de contenido empírico[44]. Así, en la gran síntesis elaborada por Platón, el nuevo concepto de alma pudo llegar a ser la base de la filosofía y la religión[45]. Al mismo tiempo, Platón, tomando y transformando tradiciones muy variadas, creó sus mitos del Más Allá, destinados a ejercer una gran influencia[46]. Se presentan de una manera juguetona, no como una revelación, pero han abierto camino a muchos apocalipsis. En comparación con Platón, las antiguas figuras poéticas palidecieron hasta casi convertirse en cuentos sin importancia.

3. Olímpico y ctónico

El culto de los muertos y el de los dioses tienen mucho en común, tanto en su esquema ritual como en sus funciones sociales y psicológicas. En ambos hay lugares de culto establecidos y muy diferenciados del ámbito profano, banquetes sagrados, en los que se constituye la comunidad, con sacrificios de animales, fuego, ofrendas de alimentos, libaciones y oraciones. Bien y mal, ira y gracia, son comunes a los dos, así como la curación de enfermos, la revelación mántica y la epifanía. Sin embargo, precisamente esos ritos que son comunes o similares se diferencian de tal manera que se adscriben inequívocamente a un culto o a otro, enfatizando así una oposición fundamental. Por un lado están «los que pertenecen a la tierra» *(chthónioi)* y por otro, los dioses «celestes»; así, es un uso generalizado hablar de lo «olímpico», en contraposición a lo «ctónico»[1]. A los dioses uno se presenta «puro», con atuendo festivo y con una corona en el pelo; a las tumbas los «contaminados» se dirigen sin corona[2] y con el cabello suelto. En un caso hay exaltación, en otro, abatimiento. Llanto y lamento forman parte del sepelio y también del culto de los muertos y de los héroes[3], mientras que en el sacrificio a los dioses, ningún grito de lamento puede turbar la *euphemía*. El altar para los dioses se alza como una construcción de

42 Véase VI 2.3, n. 38.
43 Véase VI 2.3, n. 42; VIII 3.1, nn. 18-22.
44 J. Burnet, «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy* 7 (1916); Dodds, pp. 138-140; H. G. Ingekamp, «Inneres Selbst und Lebensträger», *RhM* 118 (1975), pp. 48-61.
45 Véase VII 3.2.
46 P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930; H. W. Thomas, *Epékeina*, 1938.
1 Rohde I, pp. 148-150, 204-215; Harrison (1), pp. 1-31; Rudhardt, pp. 250s.; Guthrie (1), pp. 205-253; S. Wide, «Chthonische und himmlische Götter», *ARW* 10 (1907), pp. 257-268. Sobre el significado de la palabra *chthonios*: Guthrie (1), pp. 218s. contra *GdH* I, pp. 210s. Sobre ctónico-olímpico véase además S. Scullion, «Olympian and Chthonian», *Classical Antiquity* 13 (1994), pp. 76-119.
2 Anécdota de Jenofonte en Diog. Laert. 2, 54; véase II 1, n. 5.
3 *GGR*, p. 187; incompatibilidad de «Apolo» y lamentos: Aesch. *Ag.* 1074s.; Alejandro Magno mandó matar a un macedonio que había llorado junto a la tumba de Hefestión «divinizado», Luc. *Calumn.* 18.

piedra; para los muertos hay un hogar al nivel del suelo *(eschára)* o una fosa *(bóthros)*[4] que apunta a las profundidades. En el sacrificio en honor de los dioses, la cabeza de la víctima se echa hacia atrás, de tal modo que la garganta quede hacia arriba para ser cortada[5], pero cuando las víctimas se sacrifican en honor de los poderes subterráneos, la sangre fluye directamente en el *bóthros*. El momento adecuado para estos sacrificios es la tarde o la noche, mientras que la fiesta de los dioses empieza con la salida del sol. El templo de los dioses *(naós)* se levanta sobre un basamento de tres escalones, mientras que los santuarios familiares se concentran en una «casa sagrada» *(oîkos)*; también los misterios tienen lugar en una «casa»[6] y una fosa sacrificial puede estar cubierta por una construcción circular *(thólos)*[7]. Sacrificar en honor de los dioses es «consagrar» *(hiereúein)* y en particular, «sahumar» *(thýein)*, pues el humo graso se levanta hacia el cielo; pero celebrar un sacrificio fúnebre es «dedicar», «tabuizar» *(enagízein)* o «cortar dentro» en el fuego *(entémnein)*[8]. Para los celestes se pueden sacrificar vacas u ovejas blancas y, para los subterráneos, negras[9]. Las libaciones para los poderes subterráneos se llaman *choaí*, mientras que para los dioses se vierten *spondaí*[10].

No sólo los muertos «pertenecen a la tierra», también hay dioses ctónicos, si bien es cierto que se habla de ellos de mal grado y normalmente sólo mediante alusiones. Los señores de los muertos, Hades y Perséfone, son conocidos y manifiestamente reconocidos a través de la poesía homérica[11]; pero no están solos. Hay poderes que sólo deparan peligros y males, poderes a los que es mejor no nombrar y que deben ser alejados con los sacrificios oportunos para librarse de ellos[12]. La *Ilíada* nombra una vez a los Titanes y otra a las Erinis[13], bajo la tierra. Se les invoca en juramentos y se intenta utilizar su terrible poder en las maldiciones y la magia dañina, mientras que en la *defixio* se entrega el adversario de alguien a dioses siniestros[14].

4 Porph. *De antr. Nymph.*6 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado, 1989] (cfr. la trad. it. de L. Simonini, 1986, nota al pasaje) y Serv. *Buc.* 5, 66; Schol. Eur. *Phoen.* 274 Schwartz; Yavis, pp. 91-95, pero cfr. p. 141, Herrmann (1), pp. 81s.; E. Pfuhl, «Der archaische Friedhof am Stadtberge von Thera», *AM* 28 (1903), pp. 1-288. Los hallazgos rara vez son unívocos, cfr. B. Bergquist, *Herackles on Thasos*, 1973.

5 Schol. Ap. Rhod. 1, 587; Eust. *Il.* 1, 459, p. 134, 15 van der Valk; Stengel, pp. 113-125.

6 Ley de los Clítidas de Quíos, *SIG* 987 = *LSCG* 118; una «casa sagrada» en Priene, Th. Wiegand y H. Schrader, *Priene*, 1904, pp. 172-182; un *oîkos* místico, Dio Chrys. *Or.* 12, 23; banquete en el *oîkos*; *IG* II-III² 2350, cfr. al respecto L. Robert, *AE* (1969), pp. 7-14; véase V 2.3, n. 27.

7 Especialmente las construcciones circulares de Epidauro y en el recinto de la *Prónaia* en Delfos, F. Robert, *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce*, 1939. Ammonius *De adfinium vocabulorum differentia* 329 Nickau diferencia el *sekós* de los héroes del *naós* de los dioses.

8 Documentación detallada en Pfister, pp. 466-480; Casabona, pp. 18-26, 69-85, 204-208, 225-227; Rudhardt, pp. 283s., 285s.; véase II 1, n. 64; IV 1, n. 46. La diferencia entre holocausto y banquete sacrificial no concide con la que hay entre sacrificio ctónico y sacrificio olímpico, véase II 1, n. 82; IV 1, n. 47; IV 4, n. 30; Nock, pp. 572-602.

9 *Il.* 3, 103; *Od.* 10, 524-527; Schol. BT *Il.* 123, 30a (Erbse); oráculo en Euseb. *Praep. ev.* 4, 9, 2; Stengel, pp. 187-190.

10 Véase II 2, nn. 35-36.

11 Véase IV 2, nn. 14-15.

12 Isocr. 5, 117; Apollodor. *FGrHist* 244 F 93. Véase III 3.5, nn. 16-20.

13 *Il.* 14, 274-279; 19, 259s.

14 Véase II 3, n. 25.

Pero el terror de la destrucción es sólo una cara del poder «ctónico». Desde que se comenzó a cultivar la tierra se sabe que el alimento y por tanto la «vida» crece de las profundidades de la tierra: «el grano viene de los muertos»[15]. Hades es también «Plutón», el custodio y el dispensador de riqueza en forma de grano; y la madre del grano, Deméter, es de un modo particular la *Chthónia*, junto a la que se ocultan también los muertos. En Hermíone, la fiesta de Deméter se llama simplemente *Chthónia*; Pausanias[16] describe la procesión y el siniestro sacrificio de vacas dentro del templo cerrado, señala el significado funerario de las coronas de flores que llevan los niños en la procesión y también alude a los ritos secretos en el antiguo círculo de piedra. En los misterios, la diosa dispensadora de grano hace que la muerte pierda su carácter terrible. El secreto de los misterios también rodea al «Dioniso ctónico», hijo de Perséfone[17]. También se llama «Ctónica» a Hécate, la diosa de la magia nocturna que puede entrar en el mundo subterráneo[18]; y naturalmente es también un epíteto de Hermes[19], el acompañante de las almas que atraviesa la frontera con el mundo subterráneo. Pero el dios que se menciona más frecuentemente es el «Zeus ctónico», contraponiéndose así al padre del cielo un equivalente subterráneo, el «otro Zeus», «el Zeus de los muertos»[20], que puede ser simplemente otro nombre característico para Hades; sin embargo, el crecimiento de la cosecha se espera precisamente de él. El sembrador reza al «Zeus subterráneo y a la pura Deméter»[21], y se sacrifica «para los frutos» al «Zeus ctónico y a la Tierra ctónica»[22]. Al dios del oráculo de Lebadea, que comunica revelaciones terribles a los que «descienden» a él, se le llama «el que nutre», Zeus *Trephónios* o *Trophónios*[23]. Por último, está muy difundido el culto a un Zeus subterráneo, invocado como el «dulce», *Meilíchios*, *Milíchios*[24]. En Atenas, la «mayor» fiesta en honor de Zeus, las Diasias, está dedicada a él, mientras que en Selinunte, cada familia erige y venera a «su» *Meilíchios* en forma de una estela de piedra. En Argos, la erección de una imagen de Zeus *Meilíchios* significaba la expiación después de una cruenta guerra civil. Zeus *Meilíchios* se representa bien como figura paterna entronizada o simplemente como serpiente; la figura paterna significa reconciliación con los difuntos, al igual que su nombre personifica el efecto «mitigador» de las libaciones a los muertos.

El culto a los poderes «ctónicos» tiene sin duda muchos elementos antiguos, pero ya no es posible equiparar la oposición entre «olímpico» y «ctónico» con la oposición entre «griego» y «pregriego» o entre «indoeuropeo» y «mediterrá-

15 Hippocr. *De vict.* 4, 92 (VI 659 Littré).
16 Paus. 2, 35, 4-8; *GF*, pp. 329s.
17 Véase VI 2.3, nn. 15 y 18.
18 Aristoph. fr. 515 Kassel-Austin; Theocr. 2, 12 con Schol. = Callim. fr. 466 Pfeiffer; Sophron fr. *7 Kassel-Austin; véase III 2.9, n. 15; III 3.1, nn. 16-17.
19 Véase II 2.8, nn. 18-20.
20 Véase IV 2, n. 14.
21 Hes. *Erga* 465.
22 Miconos, *SIG* 1024 = *LSCG* 96, 25.
23 Véase II 8, n. 56.
24 Cook II, pp. 1091-1160; H. Schwabl, *RE* X A (1972), cols. 335-337; F. Graf, *ZPE* 14 (1974), pp. 139-144; para Atenas: *AF*, pp. 155-159; para Selinunte: S. Gabrici, *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, 1927, pp. 381-383; G. Charles-Picard, *RHR* 126 (1943), pp. 97-127; Jeffery, pp. 270ss.; Zuntz, pp. 98s.; para Argos: Paus. 2, 20, 1s.

neo». Se encuentran dioses celestes en las tradiciones sumero-babilonia, hitita y semítica occidental, y los dioses subterráneos como Osiris están presentes particularmente en Egipto. El «Padre celeste» es indoeuropeo, pero también lo es con certeza el culto a los antepasados, razón por la cual aparecen en el rito ctónico palabras de culto indoeuropeas como *cheîn* y *enagízein*, en contraste con *spéndein* y *hiereúein*[25]. En la Europa occidental céltica y precéltica, los santuarios del culto a los muertos obviamente tienen primacía sobre los templos de los dioses[26]. Incluso los babilonios distinguen ya dos tipos de dioses, celestes y subterráneos, y los hititas hablan aún más claramente de «dioses superiores» e «inferiores»[27]; también en Ugarit, hay «dioses de la tierra», relacionados con el camino al reino de los muertos[28]. La antítesis entre arriba y abajo, cielo y tierra, es tan elemental y evidente, que pudo imponerse también como estructura religiosa, independientemente del desarrollo de la cultura griega. Se ha encontrado asimismo en la cultura minoica, en la arquitectura de la «tumba-templo» y en el friso del sarcófago de Ayia Triada[29].

Lo que es característico de la tradición griega es la radicalidad y la consecuencia con que se elaboró la contraposición entre el reino de los dioses y el de los muertos. Los dioses son los «inmortales» (*athánatoi*); el epíteto se convierte en definición. Llamar a una fiesta «el día de la sepultura de la divinidad», como hacen los fenicios, es impensable en griego[30]. Un dios cuya muerte se lamenta, como Adonis[31] se siente siempre como algo extraño; cuando los cretenses muestran una «tumba de Zeus», ello sólo sirve para probar que son unos mentirosos[32]. Se narran mitos sobre el nacimiento de los dioses, pero entonces cristalizan en una forma ideal, bien en la «flor de la juventud» como Apolo y Ártemis, o bien en la «cumbre» de la madurez, como Zeus y Hera. Incluso la vejez les es ajena: viejísimo es el «viejo del mar», que pertenece al ámbito sumergido de la creencia popular[33].

Los hombres, en cambio, están abocados a la muerte como «mortales» (*brotoí, thnetoí*). Mientras viven, dependen de los dioses, que les dan buenos dones y pueden protegerlos y salvarlos; el límite marcado por la muerte permanece inmutable. Incluso Zeus se detiene cuando Asclepio es alcanzado y castigado con el rayo, por querer resucitar a los muertos; Apolo abandona a Héctor cuando se inclina la balanza y deja la casa de Admeto, cuando la muerte ronda a Alcestis. Ártemis se despide rápida e inexorablemente del moribundo Hipólito, que ha estado más cerca de ella que ningún otro y que muere por esa precisa razón[34]. Además, quien va a

25 Véase I 2, nn. 21-26; II 2, nn. 34-36; IV 1, nn. 24 y 41-46.
26 S. J. De Laet, *Van Grafmonument tot Heiligdom* (*Mededelingen der Koninklijke Nederlands Akademie van Weteschappen* 28, 2), 1966.
27 D. O. Edzard, *WM* I (1965), *s.v. Anunnaki* (p. 42) y *s.v. Igigi* (p. 80); E. v. Schuler, *ibidem*, p. 161 *šarrazeš* y *katereš šiuneš*.
28 *Corpus de tablettes en cunéiformes alphabétiques*, 1963, 5 = Baal I* V 6 en G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 1956, pp. 106 s.
29 Véase I 3.2, n. 11; I 3.3, n. 80; Matz, pp. 18-27.
30 Inscripciones de Pirgi: M. Pallottino, *ArchClass* 16 (1964), pp. 49-117; el dios es Melqart: S. Ribichini, *Saggi Fenici* 1 (1975), pp. 41-47.
31 Véase III 3.4, nn. 3-13.
32 Call.*Hymn.* 1, 8 s., véase I 3.3, n. 21, III 2.1, n. 18.
33 Véase III 3.1, n. 36.
34 *Il.* 16, 431-461; 22, 213; Eur. *Alc.* 22; *Hippol.* 1437-1441; véase III 4, n. 49.

encontrarse conscientemente con la muerte, como Antígona, se despide de los dioses[35]. Los dioses olímpicos y los muertos no tienen nada que ver entre sí; los dioses odian la casa de Hades y se mantienen alejados de ella.

Este contraste se agudizó e intensificó obviamente en época histórica; aquí está en juego el inicio de una teología consciente. Sólo en la época de Pisístrato se decidió «purificar» Delos de las tumbas en toda la superficie de la isla que podía verse desde el santuario, y sólo en el año 426-425 se extendió la «purificación» a toda la isla[36]; durante los siglos anteriores, cuando el santuario estaba en pleno apogeo, nadie se había escandalizado por las tumbas. A finales del siglo VI, Jenófanes[37] criticó la fiesta de Leucótea en Elea, durante la que se llevaban a cabo sacrificios en honor de la Diosa Blanca entre lamentos: si se trata de una divinidad, no hay que lamentarse por ella y, si no se trata de una divinidad, no hay que celebrar sacrificios en su honor. Las críticas de este tipo tuvieron éxito y no hay testimonios posteriores de una ambivalencia similar en el rito griego. En la literatura, la antítesis entre «dioses superiores» e «inferiores»aparece con claridad en los dramas de Esquilo[38]; y el intento más consecuente de aplicación de esta oposición lo efectúa Platón en sus *Leyes*[39]. No obstante, la realidad cultual se mantuvo como un conglomerado de elementos olímpicos y ctónicos con múltiples gradaciones intermedias.

Sin embargo, la oposición entre olímpico y ctónico constituye una polaridad en la que un polo no puede existir sin el otro y en la que cada polo sólo adquiere su significado pleno a partir del otro. Arriba y abajo, cielo y tierra forman el Todo. En Corinto hay estatuas de «Zeus» una al lado de la otra, sin especificarse si se trata de «Zeus *Chthónios*» o de «Zeus *Hýpsistos*» («el más excelso»)[40]. Así como no hay alba que no vaya precedida de la noche, también el rito ctónico y el olímpico están siempre estrechamente vinculados entre sí. El cómputo sagrado del tiempo comienza por la tarde, el día sigue a la noche; así los sacrificios olímpicos siguen a los sacrificios preliminares ctónicos. Muchos santuarios tienen junto al altar y al templo un lugar destinado a los sacrificios ctónicos, que en el mito se describe como la tumba de un héroe. Así, el santuario de Pélope pertenece tanto a Olimpia como el altar de Zeus; Erecteo y Atenea comparten la «casa» en la Acrópolis de Atenas; Pirro desde su tumba vela por los sacrificios en honor de Apolo en Delfos; Epopeo está enterrado junto al altar de Atenea en Sición y las tumbas de las «Vírgenes hiperbóreas» permanecen en el santuario de Delos[41]. La notable estatua de bronce de Apolo en Amiclas está sobre un pedestal en forma de altar, que no es otra cosa que la tumba de Jacinto; antes del sacrificio a Apolo se hacían ofrendas funerarias a Jacinto a través de una puerta de bronce[42]. De la misma manera, en el mito, los dioses tienen a menudo un doble mortal que se parece tanto al dios que podría confundirse con él, salvo por el hecho de que está sujeto a la muerte, y, de hecho, es asesinado por el

35 Soph. *Ant.* 938; cfr. *Aiax* 824-831.
36 Véase II 5, n. 40.
37 Xenophanes *VS* 21 A 13 = Arist. *Rhet.* 1400b 5; versiones más tardías sustituyen a Leucótea por Osiris. Véase III 3.1, n. 33.
38 Aesch. *Pers.* 229; 404s.; 522s.; 622; *Suppl.* 24s., 154ss., *Ag.* 89; cfr. Eur. *Hec.* 146s.
39 Plat. *Leg.* 717a; 828c.
40 Paus. 2, 2, 8.
41 *HN*, pp. 111-119; 176s.; 134-139; 211; véase I 4, n. 25. Cfr. Eitrem, *RE s.v. Heros* VIII (1912), col. 1127.
42 Paus. 3, 19, 3.

propio dios: Jacinto aparece con Apolo, Ifigenia con Ártemis, Erecteo con Posidón y Yodama con Atenea. En el culto, Ifigenia es también venerada como Ártemis[43], Erecteo se convierte en Posidón *Erechtheús* y Yodama «vive» como altar de Atenea sobre el que arde el fuego eterno[44]. El mito ha separado en dos figuras lo que en el rito sacrificial se presenta como polaridad.

El mundo de los dioses homéricos-griegos debe su brillante esplendor a su alejamiento de la muerte; para los griegos cultos, el cristianismo parecía una religión de tumbas[45]. El diseño de las figuras olímpicas «siempre existentes» podía proporcionar medida y orientación; sin embargo, en la realidad del culto, el polo opuesto se conservaba de manera que excluía la superficialidad. No obstante, estos dioses no podían representar la rica plenitud de la realidad; la religión no se limita al culto de los dioses, sino que también incluye relaciones con los muertos y los héroes. Y cuando los misterios, recurriendo a tradiciones soterradas o no griegas, empezaron a alimentar las esperanzas de los individuos con la especulación universal y trataron de superar la gélida soledad del hombre ante la muerte, se mantuvieron durante mucho tiempo más como un complemento que como un rival peligroso para el sistema griego.

4. Los héroes

La existencia de una clase de «héroes», o «semidioses»[1], entre dioses y hombres, es una peculiaridad de la mitología y la religión griegas, que apenas tiene paralelos. La etimología de *héros* no es clara[2]. En griego, la palabra aparece con dos sentidos: en la épica antigua, hace referencia a todos los héroes cuya fama es cantada por el bardo; la palabra está firmemente arraigada en el sistema formular; prácticamente todas las figuras homéricas son «héroes», especialmente los aqueos en conjunto. En el uso posterior, en cambio, el «héroe» es un difunto que desde su tumba ejerce un poder benéfico o maligno y que exige una veneración apropiada.

A partir de los hallazgos arqueológicos se puede reconstruir con bastante claridad el aspecto externo, cultual: el culto a los héroes significa destacar de las demás

43 Hes. fr. 23a, 26 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978], cfr. asimismo Burkert, *RhM* 118 (1975), p. 19 sobre Aquiles-Apolo.

44 Paus. 9, 34, 1; Simonides *FGrHist* 8 F 1.

45 Liban. *Or.* 62, 10.

1 Rohde I, pp. 146-199; II, pp. 348-362; Pfister, 1909-1912; P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mémoire de l'Académie des Inscriptions 42, 1918; Farnell 1921; Eitrem, *RE* VIII (1912), cols. 1111-1145; M. Delcourt, *Légendes et cultes de Héros en Grèce*, 1942; Nock, pp. 575-602 = «The Cult of Heroes», *HThR* 37 (1944), pp. 141-174; *GGR*, pp. 184-191; A. Brelich, *Gli eroi greci*, 1958. Cfr. asimismo H. Hubert, «Le culte des héros et ses conditions sociales», *RHR* 70 (1914), pp. 1-20; 71 (1915), pp. 195-247; E. Kearns, *The Heroes of Attica*, Londres, 1989; J. Larson, *Greek Heroine Cult*, 1995; D. Lyons, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, 1997; R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*, 1999; V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre (eds.), *Héros et héroines dans les mythes et les cultes grecs* (Kernos Suppl. 10), 2000.

2 Frisk I, pp. 644s.; Chantraine, p. 417. Sobre Hera, en el sentido de «madurez» (sexual): W. Pötscher, *RhM* 104 (1961), pp. 302-355; 108 (1965), pp. 317-320. El micénico *ti-ri-se-ro-e* se entiende como «tres veces héroe», *Trishéros*, cfr. Gérard-Rousseau, pp. 222-224; B. Hemberg, *Eranos* 52 (1954), pp. 172-190 [F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico* II, 1993, p. 353].

tumbas una tumba singular, después llamada *herôon*, mediante un recinto especial, los sacrificios y las ofrendas votivas y, en ocasiones, también la construcción de un monumento funerario particular. Los monumentos suntuosos aparecen primero sólo en zonas periféricas, como el «monumento a las Nereidas» de Janto, en Licia, o el «Mausoleo» de Halicarnaso en Caria; su uso no se difunde hasta época helenística[3]. Las tumbas de héroes honrados con culto se remontan al último cuarto del siglo VIII[4]; había un culto a Agamenón en Micenas y también en Esparta, un culto a Menelao y a Helena en Esparta y un culto a los «Siete contra Tebas» en Eleusis. Obviamente se redescubrieron tumbas antiguas en esa época y se atribuyeron a famosos «héroes» de la épica. Las tumbas de los «Siete» eran en realidad tumbas heládicas; la tumba de Anfión en Tebas es una tumba principesca protoheládica[5]; y las tumbas de las «Vírgenes hiperbóreas» en Delos son restos de tumbas micénicas[6]. Junto a Menidi, en el Ática[7], se veneraba una tumba de cúpula micénica, desde la época geométrica a la clásica, con sacrificios de animales y ofrendas votivas, entre las cuales las más interesantes son pequeños escudos de terracota y calderos para el agua del baño; el nombre de este héroe nos es desconocido. Junto a Corinto se redescubrió una tumba protogeométrica de en torno a 600 y a partir de entonces y hasta el siglo II a.C. se veneró con honores heroicos.

La tesis, vigorosamente defendida sobre todo por Nilsson, de que el culto de los héroes representa una continuación directa del culto micénico de los muertos no puede sustentarse sobre la base de los hallazgos arqueológicos[8]: no hay pruebas de un culto continuado de las tumbas en época micénica, y mucho menos en los siglos oscuros. El culto de los héroes a partir del siglo VIII debe por tanto atribuirse directamente a la influencia de la poesía épica, que alcanzó entonces su punto más alto. En la épica griega se fija un mundo autónomo, que se presenta conscientemente como un pasado más bello y más glorioso: los héroes eran más fuertes «de lo que son hoy los mortales»[9]. Al mismo tiempo, se convirtió en un mundo espiritual común a todos los griegos; la realidad se interpretaba sobre su base. Las familias y las ciudades se enorgullecían de poder vincular sus tradiciones a los héroes de la épica. Así, los corcirenses, que identificaban su tierra con la de los feacios, veneraban al rey Alcínoo de la *Odisea*; en Tarento se hacían sacrificios en honor de los Atridas, los Tididas, los Eácidas y los Laertíadas *en bloc*; en Creta se rendían honores especiales a Idomeneo y Meriones[10]. El término «semidioses»

3 Diod. Sic. 13, 35, 2 habla de «honras heroicas» y de un «templo» (*neós*) dedicado al legislador Diocles de Siracusa en el año 412.

4 J. M. Cook, en *Geras Antoniou Keremopoullou*, 1954, pp. 112-118; *BSA* 48 (1953), pp. 30-68; R. Hampe, *Gymnasium* 63 (1956), pp. 19s; Snodgrass, pp. 193ss.; J. N. Coldstream, *JHS* 96 (1976), pp. 8-17. La indicación «13 Gamelión» en Deinias *FGrHist* 306 F 2 fecha el sacrificio fúnebre por Agamenón en Micenas/Argos. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aischylos Orestie: Das Opfer am Grabe*, 1896, p. 204. Sobre la «tumba de Clitemnestra», *MMR*, pp. 604s.

5 «Los Siete»: Paus. 1, 39, 2; Plut. *Thes.* 29; cfr. Eur. *Suppl.*; Mylonas, pp. 62s. y *Praktika* (1953), pp. 81-87. «Anfión»: Th. Spyropoulos, *AAA* 5 (1972), pp. 16-22.

6 Véase I 4 n. 25.

7 P. Wolters, *JdI* 14 (1899), pp. 103-135; *MMR*, pp. 600-603; E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, 1979 (reimp. 1981), pp. 206s.

8 Véase I 3.3, nn. 77 y 82 contra *MMR*, pp. 584-615, *GGR*, pp. 378-383.

9 *Il.* 5, 304; 12, 383; 499; 20, 287; 1, 272.

10 Thuc. 3,70; [Arist.] *Mirab.* 840a 6; Diod. Sic. 5, 79; en general Farnell, pp. 280-342.

aparece ya una vez en la *Ilíada*[11]. La idea se desarrolla en el mito hesiódico de las edades del mundo, en el que «los héroes, llamados semidioses» constituyen una generación en sí misma, mejor que la generación anterior y muy superior a la actual «edad de hierro»; encontraron la muerte en las batallas de Tebas y Troya, de acuerdo con los dos grandes temas de la poesía épica[12]. La concepción que se presenta en los *Catálogos* hesiódicos es similar: cuando dioses y hombres aún vivían juntos, surgió de su unión la larga serie de hijos de los dioses, que encabezan los árboles genealógicos de diversos pueblos y familias; la guerra de Troya puso fin a tal relación de familiaridad entre dioses y hombres[13].

El origen del culto de los héroes bajo el influjo de la poesía épica encuentra su significado y su función en la evolución de la polis griega; la importancia dada a tumbas individuales coincide con la decadencia del culto normal de los muertos. El dispendio que aún se testimonia en los vasos tardogeométricos disminuye y después es limitado por ley[14]; los juegos funerarios en honor de los señores nobles se sustituyen por los *agones* institucionalizados de los santuarios, «en honor de» un héroe nombrado para la ocasión. En consecuencia, decae la importancia de la familia individual en favor de manifestaciones que involucran a todos los presentes en la zona. De hecho, el culto de los héroes no es en absoluto un culto de los antepasados; se trata de una presencia efectiva, no de una cadena de «sangre» a través de generaciones, aun cuando los fundadores de una estirpe pueden naturalmente recibir honores heroicos. De igual modo que, a partir de 700 aproximadamente, el ejército de la polis, la falange hoplita, se convierte en una fuerza política y militar decisiva en sustitución de la caballería aristocrática, también el culto a los «héroes de la tierra» comunes se convierte en expresión de la solidaridad del grupo.

De la mano del nacimiento del culto de los héroes va una reestructuración espiritual, de nuevo bajo la influencia de «Homero»; se trata precisamente de esa separación radical entre el reino de los dioses y el de la muerte, entre olímpico y ctónico[15]. El que ha muerto no es un dios; el que mora bajo tierra en una tumba y es honrado debe de haber sido hombre, preferiblemente un hombre de aquella «grandiosa» época antigua. Los dioses, como grupo exclusivo, son elevados a un Olimpo ideal; lo que queda se encuadra en la categoría de los «semidioses».

La controversia de la ciencia de las religiones sobre si los héroes deben ser considerados como «dioses en decadencia» (*faded gods*)[16] o como difuntos reales, aunque venerados con un culto, quizá se puede zanjar con una fórmula que tenga en cuenta ambas hipótesis. Si bien el concepto y la forma de culto se fijaron relativamente tarde, hacia finales del siglo VIII, dentro del campo de fuerza del culto aris-

11 *Il.* 12, 23; Hes. *Erga* 160; fr. 240, 100 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978]. Sobre el problema de hasta qué punto el culto de los héroes era conocido ya por el poeta de la *Ilíada*: Pfister, pp. 541-544; Th. Hadzisteliou Price, *Historia* 22 (1973), pp. 129-144.

12 Hes. *Erga* 156-173.

13 Hes. fr. 1; 204, 95-119 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978].

14 Véase IV 1, n. 48.

15 Véase IV 3.

16 Usener, pp. 252-273, en particular p. 255: «todos los héroes, cuya historicidad no es demostrable o es probable, eran originariamente dioses», en parecidos términos Pfister, pp. 377-397; Harrison (2), pp. 260-363 ve en los héroes «démones» preolímpicos. Objeciones: Foucart (*supra*, n. 1), pp. 1-15; Farnell, pp. 280-285; cfr. Rohde I, pp. 157, 170 («culto de los antepasados»), *GGR*, pp. 185 s.

tocrático de los muertos, la reivindicación de la *pólis* y la épica homérica, ello no excluye la incorporación de tradiciones muy antiguas en el nuevo complejo. Detrás de algunos héroes épicos hay indudablemente figuras míticas. El culto de Aquiles como «soberano del mar Negro» no deriva de la *Ilíada* sino de su relación con la diosa del mar, Tetis[17]; la «Alexandra» que tenía su culto en Amiclas[18] se identificó con la Casandra épica de Troya seguramente en una época posterior; en Esparta, Helena era claramente una diosa[19]. Sabemos por las excavaciones que algunas supuestas tumbas de héroes no eran en realidad tumbas verdaderas y no contenían ningún cadáver; éste es el caso de la «tumba» de Pélope en Olimpia[20], de la de Neoptólemo-Pirro en Delfos[21] y del monumento de Erecteo en la Acrópolis de Atenas. Se trata de antiguos lugares de culto ctónico; la naturaleza exclusiva de los olímpicos ya no permitía que les fueran asignadas a un dios. En los cultos locales se puede aún hablar de «Zeus *Trophónios*»[22] o incluso de «Zeus *Agamémnon*»[23]; en el mito homerizante, Trofonio es un arquitecto astuto, pero netamente mortal. En el lenguaje «homérico», héroes y dioses forman dos grupos separados, aun cuando comparten la característica de ser los «más fuertes» frente a los seres humanos. La línea de separación entre ellos es impermeable: ningún dios es héroe y ningún héroe llega a ser dios; sólo Dioniso y Heracles[24] pueden infringir este principio.

«Dioses y héroes» juntos constituyen la esfera de lo sagrado. Ya las «leyes» de Dracón ordenaban expresamente que ambos fueran venerados[25]. Se invoca a «dioses y a héroes» en los juramentos[26] y se les dirigen oraciones. En el simposio, la primera libación es para los dioses y la segunda para los héroes[27]. Después de la victoria de Salamina, Temístocles pudo afirmar: «No somos nosotros los que lo hemos conseguido sino los dioses y los héroes»[28].

El culto de los héroes, como el de los muertos, se concibe como correlato «ctónico» del culto de los dioses, con sacrificios cruentos, ofrendas de alimentos y libaciones; a menudo se encuentra la preparación de un «baño» y los llantos y lamentos se testimonian frecuentemente[29]. El acontecimiento principal es sin embargo el

17 Véase III 3.1, n. 30.
18 Paus. 3, 19, 6; *Bulletin Épigraphique* (1968), nº 264; R. Stiglitz, «Alexandra von Amyklai», *OeJh* 40 (1953), pp. 72-83.
19 Bethe, *RE* VII (1912), cols. 2824-2826; M. L. West, *Immortal Helen*, 1975.
20 Los hallazgos del Pelopion y su datación siguen siendo aún controvertidos, H. V. Hermann, *AM* 77 (1962), pp. 18-26 y Herrmann (2), pp. 53-57; en contra, Mallwitz, pp. 134-137.
21 *HN*, p. 136.
22 *IG* VII 3077; 3090; 3098; el mito: *Telegonia*, p. 102, 5 Bernabé² y p. 72, 6 Davies, Callim. fr. 294 Pfeiffer [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980, fr. 294], Charax *FGrHist* 103 F 5. Véase II 8, n. 56; IV 3, n. 23.
23 Athenag. *Leg. pro Christ.* 1 Marcovich; Schol. Lycophr. 1369. Anfiarao es considerado un dios en Oropo: Paus. 1, 34, 2; Academo es llamado «dios»: Eupolis fr. 36 Kassel-Austin.
24 En el canto cultual de las mujeres de Élide se invoca a «Dioniso héroe» a que «venga», Plut. *Quaest. Gr.* 299AB = *PMG* fr. 871, véase V 1, n. 77. Sobre Heracles véase IV 5.1. Los *Theoí héroes* de la inscripción beocia *IG* VII 45, 3 son los muertos.
25 Porph. *De abst.* 4, 22.
26 Thuc. 2, 74, 2; 4, 87, 2; 5, 30; *SIG* 360; 527; 581.
27 Kircher, pp. 17s., 34-37; véase II 2, n. 38.
28 Hdt. 8, 109, 3.
29 *GGR*, p. 187. Los «honores heroicos» tributados en vida a Dión de Siracusa no tienen paralelos: Diod. Sic. 16, 20, 6, cfr. Reverdin, p. 159, n.5.

banquete cultual de los vivos en compañía y en honor del héroe[30]. En consecuencia, se representa a menudo al héroe reclinado en el banquete[31] y en los fastos de la Tetrápolis a cada héroe se le asigna una heroína[32]. Normalmente el héroe recibe su *enagísmata* una vez al año el día establecido por el calendario.

Una diferencia esencial entre el culto de los héroes y el de los dioses es que un héroe está siempre vinculado a un determinado lugar: actúa en las inmediaciones de su tumba para «su» familia, grupo o ciudad. Con la distancia espacial se extingue la relación con un héroe; pero en cambio, tras la refundación de Mesene en 370, se volvió a «invocar» a los antiguos héroes[33]. En el caso de que el mismo héroe sea venerado en lugares diferentes y se muestren varias tumbas, puede surgir una disputa por la reivindicación más creíble; estas disputas se resuelven de la manera más elegante asumiendo la existencia de homónimos[34]. Es mejor no preocuparse por los vecinos y aferrarse a las tradiciones propias: el culto a los héroes se convierte en un centro de identidad de grupos locales.

La lista de héroes, también en contraposición a la de los dioses, nunca se fija definitivamente. Ya no nacen más grandes dioses, pero del ejército de los muertos pueden siempre surgir nuevos héroes, en el momento en que una familia, grupo o ciudad decida rendirles honores heroicos. En época helenística, la «heroización» (*apheroízein*) de un difunto se vuelve casi una rutina[35]; pero en la época anterior se trataba de una excepción. En las ciudades recién fundadas, las colonias, el fundador se convierte generalmente en *Héros Ktístes*, que es sepultado frecuentemente en la plaza del mercado[36]. De esta forma hay en la tierra nueva un centro que, aunque no de tiempos primitivos, simboliza sin embargo un nuevo comienzo afortunado y vinculante. Argos en el siglo VI erigió en el ágora un monumento de los «héroes de Tebas» y se apropió así de estas famosas figuras míticas[36a]. Cuando Clístenes, en Atenas el año 510, abolió, con una medida sumamente racional y radical, las antiguas agrupaciones familiares y creó artificialmente diez nuevas «tribus» (*phylaí*), cada *phylé* tomaba su nombre de un héroe y se erigieron en la plaza del mercado diez monumentos a los héroes[37]. Un acto de este tipo no era simplemente una medida administrativa: se preguntó al dios de Delfos si este cambio era «mejor y más provechoso». La misma sanción fue necesaria cuando la tumba de un héroe debía ser

30 Su importancia es reconocida por Nock (*supra*, n. 1).

31 En el caso de las terracotas votivas se plantea el problema de si representan al fiel o al héroe durante el banquete: cfr. H. Herdejürgen, *Die Tarentinischen Terrakotten des 6. bis 4. Jhs. v. Chr. im Antikenmuseum Basel*, 1971.

32 *IG* II-III² 1358 = *LSCG* 20. El héroe Astrábaco pasaba por ser padre de un rey espartano, Hdt. 6, 69, Burkert, *MH* 22 (1965), pp. 166-177.

33 Paus. 4, 27, 6.

34 Pfister, pp. 218-238.

35 Por ej. Tera *IG* XII 3, 864; Atenas *IG* II-III² 1326 = *SIG* 1101 = *LSCG* 49, 46 (176-175 a.C.); Rohde II, pp. 358-362; Farnell, pp. 366s.; *RE* VIII (1912), cols. 1137s.

36 Bato de Cirene: Pind. *Pyth*. 5, 95; Brásidas en Anfípolis: Thuc. 5,11; Hdt. 6, 38; Rohde I, pp. 175s.; Pfister, pp. 445s.; Farnell, pp. 413-418; R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, 1951, pp. 194-200. Cfr. Bérard, *Eretria* III. *L'Héroon á la porte de l'ouest*, 1970.

36a *SEG* 36 (1987), n° 283; A. Pariente, «Le monument argien des 'Sept contre Thèbes'», en M. Piérart (ed.), *Polydipsion Argos*, *BCH* Suppl. 22, 1992, pp. 195-225.

37 R. E. Wycherley, *The Athenian Agora* III, 1957, pp. 85-90; Parke-Wormell II, n° 80; U. Kron, *Die zehn attischen Phylenheroen* (*AM* 91 Beiheft 5), 1976, pp. 228ss.

cambiada de sitio, mediante el traslado de las reliquias. Así, siguiendo el consejo de un oráculo, los espartanos, durante la guerra contra Tegea a mediados del siglo VI, transportaron los huesos de Orestes a Esparta; según se dice, desenterraron un ataúd de siete codos de largo[38], sin duda un signo de un pasado «más grande»; en relación con la conquista de Esciros, Cimón de Atenas buscó y encontró en esa isla la tumba de Teseo: «un ataúd de un cadáver grande y, a su lado, una punta de lanza de bronce y una espada»[39]; en 475 los huesos fueron transportados solemnemente a Atenas y enterrados en el Teseón, no lejos del ágora, a mayor gloria de Atenas y del propio Cimón.

Detrás de y junto a estas acciones organizadas oficialmente hay numerosas manifestaciones espontáneas de héroes, que algunos individuos creen haber experimentado; el culto se considera una respuesta al hecho de que el héroe ha mostrado su poder. Un héroe puede «ir al encuentro»[40] de un hombre en carne y hueso, lo que es aterrador y peligroso; aquí la pura creencia en los espectros confluye con el culto de los héroes; la serpiente, el animal terrible, puede considerarse como la manifestación de un héroe[41]. A menudo el poder de un héroe se percibe sólo de manera indirecta: cuando la tierra no da frutos, cuando las epidemias afectan a hombres y bestias, cuando no nacen niños sanos o cuando prevalecen el conflicto y la discordia, todo ello puede deberse a la ira *(ménima)* de un difunto poderoso que debe ser «aplacado». En este caso es necesario el consejo del adivino y del oráculo, pero a menudo la comunidad se contenta también con venerar a un «héroe» anónimo[42].

A la inversa, se espera del héroe que ha sido «aplacado» con el culto, toda clase de beneficios: fertilidad de los campos, curación y signos mánticos. Sobre todo los héroes ayudan en la batalla a su tribu, ciudad o país[43]. En la creencia en los poderosos ayudantes en la batalla está especialmente arraigada la figura del gran Áyax y su hermano. En la poesía homérica los «Áyaces» se distinguen como dos héroes con el mismo nombre pero con diferentes genealogías y diferentes caracteres: Áyax Telamonio es casi idéntico al escudo grande como una torre que lo protege; Áyax Locrio, presentado en la épica como sacrílego oponente de los dioses, es sin embargo el auxilio más seguro para sus locrios: en la falange se le dejaba un hueco y ¡pobre del enemigo que intentase pasar por allí![44] Antes de la batalla de Salamina, los atenienses invocaron a Áyax y Telamón de Salamina para que les ayudaran y enviaron una nave a Egina para que fuera a buscar a Éaco y a los Eácidas: en la nave se dispuso un lecho *(klíne)* para los héroes invisibles[45]. El cuadro de la batalla de

38 Hdt. I, 68.

39 Arist. fr. 611, I Rose (Heraclides Lembus 371, I Dilts); Plut. *Thes.* 36; *Cim.* 8; Herter, *RE* Suppl. XIII (1973), col. 1224.

40 *Éphodoi*: Hippocr. *Morb. sacr.* VI 362 Littré [trad. esp. de C. García Gual, *Tratados hipocráticos* I, 1983, p. 403], cfr. Eur. *Ion* 1049.

41 El supersticioso erige un *herôon* en el lugar donde se le ha aparecido una serpiente «sagrada», Theophr. *Char.* 16, 4; representaciones iconográficas: por ej. Harrison (I), pp. 325-331; véase IV 2, n. 3.

42 Rohde I, pp. 173s.; *GGR*, p. 188; Herrmann (I), pp. 61s. (Olimpia); *IE* 349.

43 Rohde I, pp. 195s.; Pfister, pp. 512s., id., *RE* Suppl. IV (1924), cols. 293s.; *GGR*, pp. 715s.; P. Von der Mühll, *Der grosse Aias*, 1930.

44 Leyendas sobre la victoria de los locrios contra Crotona en la batalla del río Sagra, Conon *FGrHist* 26 F I, 18; Paus. 3, 19, 12; M. Giangiulio, *Ricerche su Crotone arcaica*, 1989, pp. 69, 91 y *passim.*

45 Hdt. 8,64; Plut. *Them.* 15; cfr. Hdt. 5, 80s.; Diod. Sic. 8, 32 = Justin. 20, 2.

Maratón[46] pintado por Polignoto mostraba al propio héroe Maratón y a Teseo, primer rey de Ática, emergiendo de la tierra para ayudar a los suyos. Un ciego inválido de guerra contaba a quien quisiera escucharle cómo durante la batalla había visto a un guerrero armado, cuya barba cubría todo su escudo, matar violentamente al hombre que estaba a su lado, esto fue lo último que vio[47]. Cuando un contingente persa se retiró poco antes de llegar a Delfos, por lo que el santuario escapó sorprendentemente al saqueo, se dijo que dos héroes, el «Guardián» y el «Autorreflexivo» *(Pýlakos* y *Autónoos)*, habían rechazado al enemigo y se mostraban las rocas que habían lanzado rodando desde el Parnaso contra los invasores[48]. Edipo anuncia en el *Edipo en Colono* de Sófocles, que su tumba secreta valdrá más que muchos escudos y soldados; protegerá a Atenas de la destrucción, mientras su implacable ira se dirigirá contra los tebanos[49].

Los dioses están lejos, los héroes, cerca. El culto de los héroes se ha comparado con el culto cristiano a los santos; y sin duda existe una continuidad directa así como un paralelo estructural. No obstante, los héroes no necesitan vivir una vida santa. El mérito por sí solo no es suficiente para hacer un héroe; que los caídos en la batalla reciban honores heroicos es la excepción y no la regla[50]. La ascendencia divina no es una premisa necesaria, sin embargo, los hijos de los dioses son considerados generalmente como héroes. Incluso un criminal que ha tenido una muerte espectacular puede llegar a ser héroe[51] y un enemigo del Estado puede tras la muerte convertirse en auxiliador y protector[52]. Pero también hay héroes cuya ira es implacable y que causan desgracias hasta que se encuentra la forma de librarse de ellos; es el caso del héroe de Temesa, al que cada año debía llevársele la muchacha más hermosa para que la desflorara, hasta que el atleta Eutimo se mostró aún más fuerte que él[53].

Es una cualidad extraordinaria la que hace al héroe; algo impredecible e inquietante lo rodea. Por delante de un *herôon* se pasa en silencio[54]. En una comedia titulada *Los héroes*, Aristófanes hace aparecer a los «héroes» como coro; regresan al mundo superior para ver si todo está en orden:

> Contra eso, hombres, sed
> precavidos y honrad a los héroes,
> pues somos los dispensadores
> de males y bienes,
> desde arriba vemos a los injustos,
> los ladrones y los delincuentes.

46 Paus. 1, 15, 3.
47 Hdt. 6, 117.
48 Hdt. 8, 37s.
49 Soph. *Oed. Col.* 1524-1533.
50 Héroes de Maratón: Paus. 1, 32, 4; de Platea: Plut. *Aristid.* 21; innovación tardía de una inscripción sobre una tumba para los «héroes» de las Guerras Médicas en Mégara: *IG* VII 53 = Simonides fr. 96 Diehl². Platón desea fundamentalmente elevar a *daímones* a todos los caídos en guerra, véase III 3.5, n. 24; VII 3.4, n. 20.
51 Cleomedes de Astipalea: Paus. 6, 9, 6s.; Rohde I, pp. 178s.
52 Cimón en Citio: Plut. *Cim.* 19, 5; Euristeo en Atenas: Eur. *Heracl.* 1024-1043.
53 Paus. 6, 6, 4-11. Cfr. el encadenamiento de Acteón, *in effigie*, Paus. 9, 38, 5.
54 Epicharm. fr. 163 Kassel-Austin = Hesych. *s. v. kreíttonas*, Latte, Phot. s.v. *kreíttones* Theodoridis; sobre héroes peligrosos: Chamaileon fr. 9 Wehrli² (trad. ital. Chamaeleontis Heracleotae *Fragmenta*

Después sigue un grotesco inventario de las enfermedades, incluidas la sarna y la locura, con que los héroes golpean a los malvados[55].

Los héroes no se imaginan generalmente viejos, grises y horrorosos, sino en la plenitud de su fuerza y en la flor de la juventud; incluso hay héroes niños, como Palemón en el Istmo y Arquémoro en Nemea[56]; posteriormente, a partir de la época helenística, es frecuente que los niños que mueren prematuramente sean heroizados. Se incita a los adolescentes *(épheboi)* a practicar el culto a los héroes. Los gimnasios tienen cada uno su propio héroe: en Atenas, por ejemplo, está Hecademo en la «Academia»[57], Lico en el «Liceo» y Heracles en el gimnasio de Cinosarges. Los *ephéboi* desempeñaban un papel especialmente importante en la fiesta en honor de Áyax en Salamina[58]. De esta forma, se vincula la nueva generación al mundo de los muertos y a las tradiciones y obligaciones que representa. Que en el fondo de tal encuentro con la muerte perduren ritos de iniciación[59] o que los héroes estuvieran presentes también como máscaras son conjeturas que no pueden verificarse directamente.

5. Seres dobles ctónico-olímpicos

5.1. Heracles

Algunas figuras del culto y del mito, invocadas especialmente como poderosos ayudantes, abarcan tanto el ámbito heroico-ctónico como el divino y es precisamente esta doble naturaleza la que les confiere su especial dinamismo: penetran arriba y abajo, cerca y lejos; no evitan la muerte. La más popular entre estas figuras es Heracles[1].

Heracles, el hijo más poderoso de Zeus, que siempre puede hacer propia la «bella victoria», es el más grande de los héroes griegos y es sin embargo absolutamente atípico: no hay ninguna tumba de Heracles y, como las historias sobre él se conocen en todas partes, su culto se extiende por todo el mundo griego y mucho más allá. Heracles es por tanto dios y héroe al mismo tiempo, *herós theós*, como dice

---

ed. D. Giordano, 1990, fr. 9); Schol. Aristoph. *Av.* 1490 Dübner; Rohde I, pp. 190s.

55 Aristoph. fr. 322 Kassel-Austin; R. Merkelbach, «Die Heroen als Geber des Guten und Bösen», *ZPE* 1 (1967), pp. 97-99.

56 Eitrem, *RE* VIII (1912), cols. 1118s.

57 La antigua inscripción del *hóros*: G. Daux, *BCH* 92 (1968), p. 733, cfr. *AAA* 1 (1968), p. 107; J. Fontenrose, «The Hero as Athlete», *California Studies in Classical Antiquity* 1 (1968), pp. 73-104.

58 *AF*, p. 228.

59 Según la tesis de Brelich (*supra*, n. 1).

1 *PR* II, pp. 422-675; A. Furtwängler, *RML* I (1886-1890), cols. 2135-2252; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides Herakles* I², 1895 (= II, 1959), pp. 1-107; O. Gruppe, *RE* Suppl. III (1918), cols. 910-1121; Farnell, pp. 95-174; B. Schweiter, *Herakles*, 1922; F. Brommer, *Herakles, Die zwölf Taten des Helden in antiker Kunst und Literatur*, ²1972; F. Prinz, *RE* Suppl. XIV (1974), cols. 137-196; *S&H*, pp. 78-98; J. Boardman *et al.*, *LIMC s.v. Herakles* IV (1988), pp. 728-838; J. Boardman *et al.* V (1990), pp. 192; C. Bonnet y C. Jourdain Annequin (eds.), *Héraclès d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*, 1992; C. Bonnet, C. Jourdain Annequin y V. Pirenne Delforge (eds.), *Le bestiaire d'Héraclès* (Suppl. Kernos 7), 1998.

Píndaro[2]; en la misma fiesta se hacen sacrificios en su honor primero como héroe y después como dios[3].

La figura de Heracles se forma en primer lugar en el mito, un conglomerado de narraciones populares en el que la alta poesía ha intervenido sólo en un segundo momento: no hay ningún poema griego sobre Heracles que se haya constituido en paradigma. Sin embargo los poetas se ocuparon más tarde del fenómeno Heracles, con lo que se introdujo el mito en una atmósfera heroico-trágica y humana[4], en contraposición a su tendencia intrínseca, que se mueve en un ámbito ajeno a lo humano.

Primero y ante todo, Heracles tiene que ver con los animales: mata a los más peligrosos, el león y la serpiente, y captura a los demás, a los que son comestibles, para llevárselos a los hombres. Caza a la cierva veloz como el viento, se carga el jabalí a la espalda, roba los caballos antropófagos a Diomedes tracio y va a Eritia, la isla «roja», más allá del Océano, a buscar una manada de vacas que pertenecía a Gerión, el «bramador» de tres cabezas. Limpia los establos de las vacas del sol para obtener de Augías, el hijo del Sol, un décimo de su vacada y captura las aves de Estínfalo.

En este complejo han entrado motivos orientales. Aún no se sabe si los griegos de época arcaica tuvieron alguna vez oportunidad de ver leones vivos, pero la migración de la imagen del león y de la escena de la lucha con el león[5] está bien documentada arqueológicamente. La «serpiente de siete cabezas», a la que da muerte un dios, es familiar a la mitología ugarítica y a la del Antiguo Testamento[6] y ya aparece en imágenes de sellos sumerios. Sobre todo se representa en sellos cilíndricos del III milenio a un héroe con piel de león, arco y clava, que vence monstruos, leones, dragones y aves rapaces; se le identifica normalmente con Ninurta o Ningirsu, el hijo del dios de la tempestad, Enlil[7]. El núcleo del complejo de Heracles debía de ser en esencia aún más antiguo: la captura de animales comestibles apunta a la época de la cultura de los cazadores y el vínculo con el Más Allá, con las vacas del Sol, la isla roja y los antropófagos pertenece probablemente a la magia chamánica de caza, que parece también guardar relación con las pinturas de las cuevas del Paleolítico Supe-

2 Pind. *Nem.* 3, 22.

3 Hdt. 2, 44; *LSCG* 151 C 8-15; Paus. 2, 10, 1; Pfister, pp. 466s. Para el santuario de Heracles en Taso: M. Launey, *Études Thasiennes*, I, *Le sanctuaire et le culte d'Héraklès à Thasos*, 1944, esp. pp. 126ss., *contra* B. Bergquist, *Herakles on Thasos*, 1973 y en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence*, 1998, pp. 57-72.

4 Puede mencionarse el poema épico «La toma de Ecalia» (*Oichalías hálosis*), sobre el cual cfr. W. Burkert, *MH* 29 (1972), pp. 74-85 [traducción de los fragmentos en español, A. Bernabé, *Fragmentos de épica griega arcaica*, 1979, pp. 306-313; en inglés, M. L. West, *Greek Epic Fragments*, 2003, pp. 172-177], Stesichor. *Geryoneis* en *PMGF*, pp. 154-175 Davies; Soph. *Trachinie*; Eurip. *Heracles*.

5 La representación más antigua de una lucha con el león: Schefold lám. 5a, Brommer (*supra* n. 1) lám. 4a, cfr. J. Carter, *BSA* 67 (1972), p. 43.

6 Baal 5, 1, 1 = 27, J. C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, 1987, pp. 69s.; W. Burkert, «Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels», en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, 1987, pp. 10-40, especialmente p. 172, *ANET* 138 y, repetido casi al pie de la letra, *AT Is.* 27, 1; sellos cilíndricos: *JHS* 54 (1934), p. 40 y lám. 2, 1 [sobre los mitos ugaríticos cfr. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaan, según la tradición de Ugarit*, 1981, 213ss.].

7 H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, pp. 121s.; G. R. Levy, *JHS* 54 (1934), pp. 40-53.

rior[8]. El chamán es el que puede entrar en la tierra de los muertos y en la de los dioses: Heracles va a buscar al mundo subterráneo a Cérbero, el perro de Hades, aunque sea sólo por poco tiempo y, del jardín de los dioses en el remoto Occidente, consigue las manzanas de oro, que pueden interpretarse como fruta de la inmortalidad.

Se añaden también luchas con criaturas fabulosas en los límites de lo humano: Centauros y Amazonas; aquí Heracles compite con Teseo, como en el episodio de la doma del toro. Cuando posteriormente se incluye a Heracles en el ámbito de la épica heroica, se le atribuyen gestas más heroicas: Heracles ya había conquistado Troya una vez y había derrotado a otras tribus y ciudades, especialmente Ecalia. En torno a 700, con el inicio de nuestra documentación, todos estos episodios son ya conocidos y populares. La *Ilíada* menciona la aventura de Cérbero y el saqueo de Troya[9] y en las representaciones de escenas mitológicas más antiguas aparecen las aventuras con el león, la cierva, la hidra, las aves, los Centauros y las Amazonas[10]. La fijación de un ciclo de doce trabajos *(âthla)* la atribuye la tradición a un poema épico de un tal Pisandro de Rodas, compuesto quizá en torno a 600[11]. También en torno a esta época se impone el modelo iconográfico de Heracles con la piel de león puesta sobre la cabeza como una capucha[12].

La muerte de Heracles es especialmente característica: en un ataque de celos, su mujer Deyanira, «la que combate a los hombres», le envía una prenda envenenada que lo quema o más bien, como explica la historia, le causa tormentos tan terribles que él mismo se inmola en una pira. Esta historia es conocida en detalle en los *Catálogos* hesiódicos[13]; sin embargo, los versos de la *Odisea* que hablan de la apoteosis de Heracles fueron rechazados por críticos antiguos como interpolaciones del siglo VI[14], porque, al parecer, en la *Ilíada* Heracles simplemente muere[15]. El mito que localiza la muerte de Heracles en el monte Eta, no lejos de Tracia, se refiere sin embargo a un lugar de culto auténtico que ha sido excavado; cada cuatro años se celebraba allí una fiesta del fuego con sacrificios de vacas y con agones[16]. A través de las llamas, llega Heracles a los dioses; algunas pinturas de vasos lo muestran subiendo hacia el cielo sobre la hoguera[17]. La combinación de muerte en el fuego y

8 C. Gallini, «Animali e aldilà», *SMSR* 20 (1959), pp. 65-81; *S&H*, pp. 83-94.

9 *Il.* 8, 365-369; 20, 144-148; 5, 638-642.

10 León: *supra*, n. 5. Hidra: Schweiter (véase n. 1), figs. 32, 34; Schefold, lám. 6a; Brommer (véase n. 1), p. 13, lám. 8. Cierva: R. Hampe, *Frühgriechische Sagenbilder aus Böotien*, 1936, pp. 42-44; H. V. Herrmann, *BJb* 173 (1973), pp. 528s.; cfr. K. Meuli, *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 56 (1960), pp. 125-139. Aves: Schefold, lám. 5b; Brommer, lám. 18, lám. 3. Centauro: Schefold, lám. 6c. Amazonas: Schefold, lám. 6b; Brommer, lám. 23a.

11 G. L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, 1969, pp. 100-105. Siguiendo a *PR* II, pp. 435-439, Brommer (pp. 53-63) sostiene la tesis de que el *dodékathlos* no va más atrás del siglo V. La relación con el zodíaco (Gruppe, *RE* Suppl. III [1918], col. 1104) es secundaria.

12 Pisandro en Strab. 15, p. 688 = fr. 1 Bernabé² = fr. 1 Davies; cfr. Stesichor. *PMGF* fr. 229 Davies; Fürtwangler, *RML* I (1886-1890), cols. 2143-2148; la representación más antigua: *alábastron* corintio *AJA* 60 (1956), lám. 69, figs. 9-10.

13 Hes. fr. 25, 20-33 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978]; el texto es conocido sólo parcialmente por F. Stoessl, *Der Tod des Herakles*, 1945; además, Bacchyl. 16 y Soph. *Traquinias*.

14 Schol. *Od.* 11, 601; con indicaciones de versos espurios en Hes. fr. 25, 26-33 y fr. 129, 47-50.

15 *Il.* 18, 117-119.

16 Véase II 1, n. 71.

17 *Pelíke* ática de figuras rojas de Múnich 2360, *ARV*² 1186, 30 (420-400 a.C.); Cook III, p. 514, cfr. pp. 513 y 516; J. Boardman, *LIMC s.v. Herakles* V (1990), p. 128, nº 2916 (foto).

apoteosis recuerda a la tradición oriental, aun cuando sigue siendo un misterio cómo se relaciona con la hoguera en lo alto del monte Eta. En Tarsos, en Cilicia, se prepara una pira cada año en honor de un dios llamado Heracles en griego y Sandes o Sandon en las lenguas locales; el nombre se conoce en la antigua tradición anatolia[18] y los reyes hititas, por lo que sabemos, eran «convertidos en dioses» en una costosa sepultura por cremación[19]. Por lo demás, desde Heródoto no se cuestiona la equiparación de Heracles con el dios fenicio Melqart[20], razón por la cual las Columnas de Melqart en el templo de Gadeira/Cádiz pasaron a ser las «Columnas de Heracles».

La figura del héroe siempre fuerte, nunca vencido y dotado de una desaforada potencia sexual parece, como muchos motivos de los cuentos, estar determinada por fantasías de satisfacción de deseos. Sin embargo, a esta imagen pertenece también, junto al horrible o al menos ambivalente final, la antítesis: el radiante héroe es al mismo tiempo esclavo, mujer y loco. El hijo de Zeus no es un «rey venerado como Zeus» sino que está desde el principio sometido a Euristeo, el rey de Micenas, que a su vez está sometido a Hera, la diosa de la Argólide. Heracles parece llevar el nombre de Hera en el suyo propio, como si «Hera fuera su gloria»[21], sin embargo sólo se describe cómo la celosa esposa de Zeus persigue con implacable odio a su hijastro desde el nacimiento hasta la muerte. No se excluye que la consonancia de los nombres sea fruto de la casualidad, pero, puesto que los griegos nunca la pasan por alto, para ellos la paradoja se mantiene. En Cos un sacerdote hacía sacrificios a Heracles vestido con ropa femenina y se contaba que el propio Heracles se había ocultado una vez bajo tales ropas[22]. También era conocido su sometimiento como siervo a la reina lidia Ónfale (motivado en el mito por un asesinato) por el cual se intercambian los papeles: Ónfale blande la doble hacha mientras Heracles trabaja con la rueca[23]. La historia de cómo Heracles en un ataque de locura mató y quemó a su mujer y a sus hijos está relacionada con la fiesta nocturna del fuego, celebrada en realidad en honor de los «hijos del fuerte», los Alcidas; pero la conexión con Heracles se impuso sin objeción[24]. El extremo debe tornarse en su opuesto, impotencia y autodestrucción, para confirmarse de nuevo a sí mismo.

18 Dio Chrys. *Or.* 33, 47; monedas: *JHS* 54 (1934), p. 52; P. R. Franke, *Kleinasien zur Römerzeit*, 1968, nº 376; Berosus *FGrHist* 680 F 12; P. Friedlaender, *Herakles*, 1907, p. 123; H. Th. Bossert, *Sandas und Kupapa*, 1932; H. Goldman, «Sandon and Herakles», *Hesperia* Suppl. 8., 1949, pp. 164-174; T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 1957, pp. 52s.

19 H. Otten, *Hethitische Totenrituale*, 1958; véase IV 1, nn. 4-5 [nueva edición de los textos: A. Kassian *et al.*, *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš*, 2000].

20 Hdt. 2, 44.

21 Es sin embargo notable la *a* breve de su nombre. W. Pötscher, «Der Name des Herakles», *Emerita* 39 (1971), pp. 169-184, se hace eco de diversas interpretaciones mítico-históricas; carece de fundamento Prink, *RE* Suppl. XIV (1974), cols. 159-162; H. Usener, *Sintflutsagen*, 1899, rechaza la relación con Hera; H. Stretter, *Alter Orient und Hellas*, 1974, pp. 170s., recuerda Eragal = Nergal; en realidad Nergal en Tarso (con león, arco y clava; *WM* I [1965], p. 110; *AK* Beiheft 9, 1972, pp. 78-80) no parece idéntico a Sandon.

22 Plut. *Quaest. Gr.* 304C; *GF*, pp. 451s.

23 En relación con Labraunda, Plut. *Quaest. Gr.* 301E; cfr. H. Herter, *Kleine Schriften*, 1975, pp. 544s.

24 Véase II 1, n. 72.

Los cultos de Heracles se difunden por la casi totalidad del mundo griego; Creta es la única excepción[25]. En la isla de Tasos[26] se encontraba un antiguo e importante santuario. Las fiestas de Heracles son, más que fiestas de la polis, ceremonias organizadas por asociaciones cultuales individuales; en consecuencia, en el Ática, por ejemplo, hay toda una serie de santuarios menores y mayores de Heracles[27]. Heracles es especialmente adecuado para gimnasios y efebos[28], pues el héroe que anda siempre vagando, luchando y sin una morada fija presenta siempre un rasgo juvenil. Una característica principal de las fiestas en honor de Heracles son los inmensos banquetes de carne. En el gimnasio de Cinosarges, Heracles tiene a distinguidos atenienses como «comensales» *(parásitoi)*[29] cuando se prepara la mesa para él. Por ello también se representa a Heracles como sacrificador[30], se le llama fundador de altares y se le imagina como un voraz glotón[31]; es así sobre todo como la comedia lo ha llevado a escena. Con Heracles siempre se siente confianza. Más Allá del culto, es el auxiliador omnipresente, al que se invoca en cualquier ocasión. Se escribe sobre la puerta de la casa: «el hijo de Zeus, el Heracles el de la hermosa victoria, vive aquí. Nada malo puede entrar»[32]. Heracles es «quien aleja el mal» *(Alexíkakos)*. Se fabrican imágenes de Heracles como amuletos, aquí de nuevo confluyen elementos orientales y griegos[33]. De la inaudita popularidad de Heracles dan testimonio también las pinturas de vasos, que repiten cientos de veces sobre todo el episodio de la lucha con el león[34]. Heracles también entró pronto en la mitología y en el culto de etruscos y romanos[35] y la expresión *mehercle* llegó a ser tan familiar para los romanos como *Herákleis* para los griegos.

Sin embargo, Heracles logró el más alto rango social gracias a que los reyes de los dorios lo habían acogido como ancestro suyo. Probablemente se trata de una legitimación ficticia de la migración doria al Peloponeso: Hilo, el héroe epónimo de una *phylé* doria, pasó a ser hijo de Heracles, que era originario de la Argólide[36]. Mientras que el reino dorio de Argos decayó rápidamente, los reyes de Esparta conservaron muy celosamente la tradición genealógica; los reyes lidios y más tarde los macedo-

25 Por ese motivo, tras la argumentación de Farnell, pp. 95-145, Wilamowitz se retractó de su tesis de Heracles el Dorio, *GdH* II, p. 20.

26 B. Bergquist, *Hermes on Thasos*, 1973.

27 *AF*, pp. 226s., cfr. *GF*, pp. 445-452; S. Woodford, «Cults of Heracles in Attica», en *Studies presented to G.M.A. Hanfmann*, 1971, pp. 211-225.

28 J. Delorme, *Gymnasion*, 1960, pp. 339s.; ofrenda de cabellos: Ath. 494f, Phot. *s.v. oinistéria* Naber y Hesych. *s.v. oinistéria.*

29 *Lex sacra* mencionada por Polemón en Ath. 234e = *FHG* III fr. 78, p. 138.

30 Por ej. *kýlix* ática de figuras rojas de Berlín 3232 (510-500 a.C.), *ARV*² 117, 2 = S. Woodford, *LIMC s.v. Herakles* IV (1988), p. 800, nº 1342, con otros ejemplos (pp. 798-800).

31 Sobre el mito y el sacrificio en Lindos, Burkert, *ZRGG* 22 (1970), pp. 364s.

32 Kaibel, nº 1138; P. Orlandini, *Kokalos* 14-15 (1968-1969), pp. 330-331; O. Weinreich, *ARW* 18 (1915), pp. 8-18; *Rendiconti Accademia dei Lincei* (1954), pp. 210s.

33 Diod. Sic. 5, 64, 7; 3, 74; C. Grottanelli, *Oriens antiquus* 11 (1972), pp. 201-208; sobre Bes y «Heracles el Dáctilo», cfr. Furtwängler, *RML* 1 (1886-1890), cols. 2143-2145.

34 F. Brommer, *VL*³, pp. 1-209; *Denkmälerlisten zur griechischen Heldensage* 1: *Herakles*, 1971.

35 J. Bayet, *Herclé, étude critique des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque*, 1926; *Les origins de l'Hercule romain*, 1926.

36 Cfr. asimismo Desborough (1), pp. 246s.; el problema de la «migración doria» es aún muy controvertido; véase I 4, n. 8.

nios, como reyes del mismo rango, también se hicieron Heraclidas[37]. En época arcaica la leyenda de los reyes egipcios ya se había transmitido al ancestro de las familias reales griegas: esta leyenda narra cómo el dios supremo, acompañado de su siervo, el mensajero de los dioses, asumió el aspecto del rey para yacer con la reina y generar al futuro soberano. Esta historia entró posteriormente en la literatura universal como la comedia de Anfitrión[38].

Heracles pudo convertirse más tarde en una influyente figura espiritual sobre todo por dos razones: en primer lugar, como modelo de soberano[39] que, en virtud de su legitimación divina, actúa irresistiblemente por el bien de la humanidad y encuentra su propia meta entre los dioses; así Alejandro acuñó la imagen de Heracles en sus monedas. En segundo lugar, como modelo también del hombre común que, después de una vida de trabajo duro y precisamente por ella, puede esperar encontrar su lugar entre los dioses. Heracles rompe el miedo a la muerte; ya en el siglo V se decía que su iniciación en Eleusis le había ayudado contra los peligros del mundo subterráneo; pero el dinamismo de Heracles va más allá de Eleusis. Aquí lo divino estaba cerca en forma humana, no como contrafigura apolínea, sino como prototipo inspirador[40]. Heracles contenía el potencial de hacer saltar los límites de la religión griega.

5.2. Los Dioscuros

Dos de las figuras más memorables de la mitología griega son los gemelos divinos Cástor y Polideuces (Pólux en latín), los hermanos de Helena, los «jóvenes de Zeus» *Diòs koûroi*[1]. Su culto deriva claramente de la herencia indoeuropea, como demuestran sobre todo los luminosos hermanos Aśvin, «poseedores de caballos», de la mitología védica[2]. Pero el nombre espartano *Tindarídai* (en las inscripciones) o *Tyndarídai* (en los textos literarios)[3] resulta enigmático; el mito inventó un padre adoptivo, Tindáreo, para solucionar el problema. En las frecuentes representaciones de «los Dioscuros al servicio de una diosa» los Dioscuros se funden con los representantes de la asociación de hombres que rodean a la Gran Diosa anatolia[4]. En más de una ocasión los antiguos intérpretes dudaban si los «señores protectores» locales, *Ának(t)es*, o «Grandes Dioses» debían identificarse como Curetes,

37 Sobre los lidios véase n. 23; sobre los macedonios: Hdt. 8, 137s.

38 Anfitrión aparece ya en *Il.* 5, 392; *Od.* 11, 266-268; luego en Hes. *Scutum*; cfr. Burkert, *MH* 22 (1965), pp. 168s.

39 W. Derichs, *Herakles, Vorbild des Herrschers*, tesis doct., Colonia, 1950.

40 F. Pfister, «Herakles und Christus», *ARW* 34 (1937), pp. 42-60; J. Fink, «Herakles, Held und Heiland», *A&A* 9 (1960), pp. 73-87, C. Shneider, «Herakles der Todüberwinder», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig* 7 (1957-1958), pp. 661-666.

1 *PR* II, pp. 306-330; S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Oslo 1902; Bethe, *RE* V (1903), cols. 1087-1123; Farnell, pp. 175-228; *GGR*, pp. 406-411.

2 L. Myriantheus, *Acvins oder arische Dioskuren*, 1876; R. Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 1923, pp. 260-276; D. J. Ward, *The Divine Twins*, 1968; M. L. West, *Immortal Helen*, 1975. Véase I 2, n. 11.

3 Tindáridas: *IG* V 1, 305; 919; 937; cfr. Frisk II, p. 945; sobre el nombre Polideuces: Chantraine, p. 633.

4 L. Chapoutier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, 1935.

Cabiros o Dioscuros y también son estrechas sus relaciones con los dioses de Samotracia[5].

En realidad los Dioscuros son en gran medida un reflejo de la juventud capaz de llevar armas: inventan las danzas con armas[6], son jinetes guerreros que van en busca de aventuras, roban ganado y raptan a las novias, pero también rescatan a su hermana. La doble monarquía de Esparta está vinculada de una manera especial a los Dioscuros: se invoca a los Tindáridas cuando el ejército marcha hacia la batalla y, si uno de los reyes se queda, también lo hace uno de los Tindáridas[7]. De esta forma, el orden real se mantiene a salvo en el ámbito divino.

Los gemelos tebanos Zeto y Anfión son casi un duplicado de los Dioscuros. También son hijos de Zeus y jinetes, llamados «los blancos potros de Zeus»[8]. En el mito no salvan a su hermana sino a su madre, Antíope, haciendo que la malvada reina Dirce sea arrastrada por un toro hasta su muerte. La tumba de Dirce sólo la conocía el comandante de la caballería, el hiparco de Tebas; cuando se retiraba de su cargo, conducía a su sucesor a la tumba por la noche; allí ambos hacían sacrificios sin encender fuego y borraban sus huellas antes del amanecer[9]. De este modo los dos comandantes de la caballería garantizaban la continuidad de su mando, uniéndose en un vínculo secreto según el modelo de los gemelos, los blancos jinetes que habían fundado Tebas.

En el mito los Dioscuros, Cástor y Polideuces, son originarios de Esparta. Crecen junto a Helena en la casa del rey Tindáreo; van a Afidna en el Ática[10], a rescatar a su hermana, raptada por Teseo; y como jinetes con «potros blancos» *(leukópoloi)*[11], raptan a su vez a dos hermanas una para cada uno, las «Leucípides», Febe e Hilaíra. De este episodio o de un robo de ganado deriva la lucha con una pareja de hermanos rivales, Idas y Linceo, que aparentemente llevan en sus nombres las palabras «bosque» y «lince» y se localizan en la enemiga Mesenia. Durante la lucha muere Cástor, que es mortal en contraposición a su hermano inmortal; y aún así los dos hermanos permanecen unidos. Esta paradoja de una «vida» en que inmortalidad y muerte ya no son opuestas se circunscribe de formas diversas. En la *Odisea* se dice que «vivos los mantiene la tierra dispensadora de grano, ora están vivos, día tras día, ora están muertos»[12]. Alcmán parece haber hablado de su sueño mágico *(kôma)* en el santuario de Terapne cerca de Esparta[13]. Según Píndaro, pasan alternativamente un día en Terapne y el siguiente con su padre Zeus en el Olimpo[14].

5 Paus. 10, 38, 7; es segura la identificación de los *Ánakes* con los Dioscuros en Atenas: B. Hemberg, *Ánax, ánassa und ánakes als Götternamen*, Uppsala, 1955. Sobre Samotracia véase VI 1.3.

6 Epicharm. fr. 92 Kassel-Austin; Plat. *Leg.* 796b; Mesenios disfrazados de Dioscuros: Paus. 4, 27, 1s.; cfr. N. Wagner, «Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum», *Zeitschrift für deutsche Philologie* 79 (1960), pp. 1-17, 225-247.

7 Hdt. 5, 75, 2; E. Meyer, *RhM* 41 (1886), p. 578; A. Alföldi, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaats*, 1974, pp. 151-180.

8 Eur. *Antiope*, fr. 223, 127 Kannicht.

9 Plut. *De gen. Socr.* 578B.

10 *PR* II, pp. 600-703; L. Ghali-Kahil, *Les enlèvements et le retour d'Hélène*, 1955.

11 Pind. *Pyth.* 1, 66 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002], véase n. 8.

12 *Od.* 11, 301, 312s.; *Cypria* fr. 8 Bernabé² = fr. 6 Davies; *Il.* 3, 243s. parece hablar simplemente de su muerte.

13 Alcman *PMGF* fr. 7 Davies = fr. 19 Calame.

14 Pind. *Pyth.* 11, 61-64 66 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; cfr. *Nem.* 10, 49-91.

El culto espartano de los Dioscuros está relacionado con la asociación de guerreros y con las iniciaciones; el encuentro con la muerte tiene asimismo que ver con él. También Febe e Hilaíra tienen su propio santuario y sus sacerdotisas se llaman «Leucípides». Los efebos sacrifican por la noche un perro a Febe antes de su lucha ritual en el «Platanistás»[15]. El curioso símbolo de los «postes» (*dókana*) que en Esparta representa a los Dioscuros –dos soportes verticales unidos por dos travesaños[16]– se puede entender quizá como puerta en el *rite de passage*[17].

Por lo demás, la forma principal de honrar a los Dioscuros es el omnipresente «agasajo de los dioses», las teoxenias[18]. En un espacio cerrado se cubre una mesa y se prepara un lecho con dos cojines; se colocan dos ánforas, probablemente con comida hecha con todo tipo de cereales (*panspermía*). Las representaciones iconográficas muestran cómo los jinetes divinos llegan a su banquete, cabalgando por el aire entre remolinos[19]. También se pueden representar serpientes, que se enroscan alrededor de las ánforas. El rito termina con el banquete festivo de los devotos humanos[20].

Así como los caballeros blancos se presentan en el banquete, también en caso de necesidad deben aparecer de repente ante sus comensales. Los Dioscuros son sobre todo «salvadores» (*sotêres*)[21]. Demuestran su valor en la batalla: los locrios del sur de Italia atribuían su victoria en la batalla junto al río Sagra –que dio lugar a un cúmulo de leyendas– a la intervención de los Dioscuros[22]. Tal creencia y el culto basado en ella se difundieron rápidamente, de tal manera que ya en el año 484 en Roma se erigió un templo a los *Cástores* en el Foro, en agradecimiento por una asistencia similar en la batalla[23]. Aún un poco más antigua es una inscripción votiva para «*Castor* y *Podlouques*», los *koûroi* de Lavinio[24].

Los Dioscuros llegaron a ser aún más populares como salvadores en caso de riesgo personal, especialmente en caso de peligro en el mar. El fuego de San Telmo, la descarga eléctrica del mástil del barco durante una tempestad, se consideraba como la epifanía corpórea de los Dioscuros[25]. A estas llamitas se les llamaba «Dioscuros» y se las comparaba con las estrellas; de ahí que se llamara a los propios Dioscuros «estrellas» y se representaran con estrellas como atributo[26]. La doble existencia compartida entre la noche de la muerte y el Olimpo de la que hablaban los

15 Paus. 3, 16,1; 3, 14, 8 s.; Wide, pp. 326-332.

16 Plut. *De frat. am.* 478A; *Etym. Magn.* 282, 5 («tumba abierta»); *GGR*, lám. 29, 4; Cook II, p. 1062; M. C. Waites, «The Meaning of the *Dokana*», *AJA* 23 (1919), pp. 1-18 (jambas de la puerta); W. Kraus, *RAC s.v. Dioskuren* III (1957), col. 1126; W. Steinhauser, *Sprache* 2 (1950-1952), pp. 10 s. (estaca para atar caballos usada por jinetes nómadas); *GGR*, pp. 408 s. (vigas de una casa); A. Alföldi, *AJA* 64 (1960), p. 142.

17 Como el *Tigillum sororium* en Roma (sobre el cual Latte [2], p. 133).

18 Pind. *Ol.* 3 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002], con Schol. *Nem.* 10, 49 s.

19 Véase II 7, n. 84. L. Pirzio Biroli Stefanelli, «Tabelle fittili tarentine relative al culto dei Dioscuri», *Arch. class* 29 (1977), pp. 310-398.

20 Relieves votivos de «comensales» para los Dioscuros: Wide, p. 311 y *GGR*, p. 408, lám. 29, 1.

21 Hom. *Hymn.* 33 [trad. esp. y comentarios en A. Bernabé, *Himnos Homéricos. La Batracomiomaquia*, 1978]; *PMG* 1027c.

22 Diod. Sic. 8, 32; Justin. 20, 3.

23 Latte (2), pp. 173 s.

24 A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae* II, 1963, n° 1271a.

25 Aet. 2, 18 = Xenophanes *VS* 21 A 39, Metrodoros *VS* 70 A 10.

26 Eur. *Hel.* 140; Plut. *Lys.* 12; Polemón en Schol. Eur. *Or.* 1637 Schwartz = *FHG* III fr. 76a, p. 137; Call. *Hymn.* 5, 24-25; Diod. 4, 43, 2; Cook I, pp. 760-775.

poetas, se concreta en la misteriosa luz en medio del peligro. Por lo demás, se decía también que los Dioscuros, como Heracles, fueron iniciados en Eleusis[27] y se les veía como modelos de una esperanza en el paso de la esfera mortal a la divina.

5.3. Asclepio

También Asclepio se proyecta más allá de la esfera ctónica, en la que, no obstante, está bien arraigado[1]. En tanto que nació de Apolo y de una madre mortal, generó hijos y murió, pertenece a la esfera de los héroes; también Píndaro lo llama «héroe»[2]. Pero su tumba no tiene ninguna relevancia en el culto y más bien es venerado en toda Grecia como dios, estrechamente vinculado a su luminoso padre. Se erigen en su honor templos con imágenes crisoelefantinas; en las estatuas aparece entronizado o erguido, como un Zeus de mirada amigable, pero inconfundible gracias a su bastón en torno al cual se enrosca la serpiente. Apenas se imagina a Asclepio entre los otros dioses en el Olimpo, pero pertenece aún menos al reino de los muertos; en cambio, está presente entre los hombres y aparece directamente en forma de serpiente, que realmente se cobija en su santuario. Cuando se erigió su santuario en Sición, en el siglo V, «el dios parecido a una serpiente fue llevado desde Epidauro en un carro tirado por mulas»[3]. Con mayor reserva describe la crónica del Asclepieon ateniense el mismo proceso: el dios «hizo traer a la serpiente en un carro desde casa», desde Epidauro[4]. Sófocles dio acogida al dios en su propia casa hasta que se le construyó el templo, lo que le procuró a Sófocles honores heroicos como *Dexíon* «el acogedor»[5]. El nombre del dios, *Askapiós*, *Aisklapiós* —de ahí el Esculapio latino— escapa a la interpretación.

En contraposición a la compleja personalidad de los otros dioses, Asclepio debe su estatus y su popularidad a una función única, aunque especialmente importante para los hombres, la curación de las enfermedades. En la *Ilíada* sus hijos Podalirio y Macaón ya ejercen la medicina y a su padre se le llama el «médico irreprochable»; proceden de Trica en Tesalia[6]. El curioso mito que rodea el nacimiento y la muerte de Asclepio, narrado detalladamente en los *Catálogos* hesiódicos[7], nos lleva a Laceria junto al lago Bebe en Tesalia. Apolo ha convertido a Corónide en su amante, pero ella, después de quedar embarazada del dios, yace con un hombre mortal y por ese

27 Xen. *Hell.* 6, 3, 6; cratera ática de figuras rojas «Pourtalès», Mus. Brit. F 68 (350 a.C.), *ARV*² 1446, 1; Kerényi (1), lám. 2; A. Hermary, *LIMC s.v. Dioskouroi* III (1986), p. 581, nº 169 (foto).

1 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Isyllos von Epidauros*, 1886, pp. 44-103; *GdH* II, pp. 223-232; E. J. y L. Edelstein, *Asclepius, a collection and interpretation of the testimonies*, 1945; U. Haussmann, *Kunst und Heiligtum*, 1948; *GGR*, pp. 805-808; K. Kerényi, *Der göttliche Arzt*, 1948, ³1975. Sobre estatuas: G. Heiderich, *Asklepios*, tesis doct., Freiburgo, 1966. Sobre el nombre: Chantraine, p. 124; O. Szemerényi, *JHS* 94 (1974), p. 155; B. Holtzmann, *LIMC s.v. Asklepios* II (1984), pp. 863-897.

2 Pind. *Pyth.* 3, 7.

3 Paus. 2, 10, 3; según Tert. *Ad nat.* 2, 14, Asclepio y Corónide fueron venerados como muertos en Atenas.

4 *IG* II-III² 4960 = *SIG* 88.

5 *GdH* II, p. 224; S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* IV, *Sophocles*, ²1999, pp. 57-58, Test. 67-73.

6 *Il.* 11, 833; 4, 194; 2, 729.

7 Hes. fr. 50-54; 59-60 [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978]; Apollod. 3, 122; Pind. *Pyth* I, pp. 423-431.

motivo es atravesada por la letal flecha de Ártemis. Cuando el cadáver yace en la pira funeraria, Apolo salva al niño aún nonato, Asclepio, que crece junto al centauro Quirón y llega a ser el mejor médico. Pero al final, cuando Asclepio con sus artes resucita a un muerto, Zeus interviene y lo mata con su rayo. Ello casi desencadena una guerra entre los dioses: Apolo mata a los herreros que forjaron el rayo, los Cíclopes, y Zeus está a punto de dar muerte al propio Apolo; entonces interviene Leto y logra una reconciliación. Apolo debe evitar la compañía de los dioses durante un año y ser siervo de un mortal, Admeto, el esposo de Alcestis. Así el mito nos lleva de nuevo a Tesalia. Hay una curiosa correspondencia entre el principio y el final: Apolo salva la vida de la pira funeraria, pero el fuego celeste pone un límite irrevocable a la vida, que aspira a alcanzar la inmortalidad.

Junto a la tradición tesalia, están las reivindicaciones autónomas de Mesenia sobre Asclepio[8]. En el siglo V los médicos de Cos lograron gran fama y sobre todo el nombre de Hipócrates eclipsó a todos los demás. Estos médicos se llaman a sí mismos «Asclepíadas», descendientes de Asclepio, se organizan como asociaciones familiares, en las que se adopta al aprendiz recién entrado[9]. Después de la fundación de una nueva capital en Cos en 366-365, se fundó también un nuevo santuario de Asclepio, que posteriormente fue ampliado de forma cada vez más suntuosa[10]. En torno a 500 parece que se erigió el santuario de Epidauro, que más tarde eclipsó a todos los demás lugares de culto a Asclepio y pudo arrogarse el título de centro y origen de su culto. También Epidauro se apropió del mito de nacimiento de Asclepio. Las noticias de las curaciones milagrosas atrajeron a Epidauro a multitud de visitantes y se originó un auténtico centro de curación. Los logros del dios se grababan en piedra y se exponían para la atraer y dar confianza a los visitantes. Así, la pequeña ciudad pudo permitirse en el siglo IV erigir uno de los santuarios más suntuosos de Grecia con el teatro griego más hermoso[11]. Pero ya antes el dios había ido de Epidauro a Atenas con ocasión de la gran peste; posteriormente se fundó en Pérgamo el Asclepieon, que en época imperial superó en importancia a todos los demás[12].

El método real de curación consiste en dormir en el santuario, la incubación; se espera que el propio dios dé instrucciones en el sueño o procure una curación directa. La operación está vinculada a un rito sacrificial, entre el sacrificio introductorio de un cochinillo la víspera de la incubación[13] y un sacrificio de agradecimiento con promesa solemne[14]. Así Asclepio queda estrechamente vinculado a Apolo; en Epidauro se trata de Apolo *Maleátas*, cuyo santuario está relacionado con la tradición

8 Hes. fr. 50; Paus. 3, 26, 9; Strab. 8, p. 360; cfr. *Hymn. Apoll*, 210; *PR* I, p. 427.

9 Plat. *Phdr.* 270c; Arr. *Anab.* 6, 11, 1; *SEG* 16 (1959), nº 326; juramento por Apolo, Asclepio, Igea y Panacea en el «Juramento hipocrático», IV 628 Littré = *CMG* I 1, 4 [trad. esp. de D. Lara Nava, *Tratados Hipocráticos* I, 1983, pp. 77-78].

10 Cfr. *LSCG* 158; 159; 162.

11 A. Burford, *The Greek Temple Builders at Epidauros*, 1969; sobre la construcción circular (*thólos*, *thyméla*, *IG* IV 1², 103, 12; 162) véase IV 3, n. 7; R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (Philologus *Suppl.* 22, 3), 1931; O. Weinrich, *Antike Heilungswunder*, 1909. Mito del nacimiento de Asclepio en Epidauro: Isyllos 39-51, p. 133s. Powell (*Collectanea Alexandrina*), un relato diferente en Paus. 2, 26, 3s.

12 *Altertümer von Pergamon* XI: O. Ziegenaus y D. de Luca, *Das Asklepieion* 1-2, 1968-1975; *Altertümer von Pergamon* VIII 3; Chr. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions*, 1969.

13 Véase II 8, n. 58.

14 Véase V 3.5, n. 52.

micénica[15], y en Corinto el culto de Asclepio se incorpora a un culto de Apolo más antiguo[16]. A la hija de Asclepio se la llama simplemente *Hygíeia*, «Salud»: este dios procura a cada individuo su curación personal en este mundo. Las fiestas de la polis en honor de Asclepio[17] pasan a un segundo plano frente al culto privado. El santuario debe estar siempre a la disposición de quienes busquen ayuda. Por este motivo, en el santuario de Asclepio se instauró un servicio divino diario, frente a la habitual alternancia de fiesta y días normales[18].

15 Véase I 4, n. 29.
16 C. Roebuck, *Corinth* XIV: *The Asklepieion and Lerna*, 1951.
17 En Atenas *LSS* 11; en Eritras *IE* 205, 25ss.
18 *IG* IV 1², 742 = *LSS* 25.



5. POLIS Y POLITEÍSMO

1. Concepciones del politeísmo griego

Cuestiones generales

Describir la religión griega significa enumerar muchos dioses uno detrás de otro; la tarea de la historia de las religiones parece disolverse en la historia de los dioses individuales. El hecho de que los dioses griegos se manifiesten como individuos lo sugiere y la claridad resultante confirma la validez del procedimiento. Pero siempre existe el riesgo de incurrir en un malentendido fundamental, como si la religión politeísta fuera la suma de muchas religiones individuales; de hecho se habla en ocasiones de una religión de Zeus, de una religión de Apolo y de una religión de Dioniso. La coincidencia de éstas en la misma tribu o en la misma ciudad parece entonces un hecho fortuito; sólo restaría a la ciencia el análisis de los elementos. Sin embargo aquí también el todo es más que la suma de las partes.

Politeísmo[1] significa que muchos dioses son venerados no sólo en el mismo lugar y al mismo tiempo[2] sino también por la misma comunidad y por el mismo individuo; sólo la totalidad de los dioses constituye el mundo divino. Por mucho que un dios se ocupe de su «honor», no pone en duda la existencia de ningún otro dios, todos son «los siempre existentes». No existe un dios «celoso» como en la fe judeo-cristiana. Lo único fatal es desatender a un dios. Eneo, en la fiesta de la vendimia, se «olvidó» de Ártemis, la diosa de «las afueras», y ésta se venga cuando un

1 Cfr. A. Brelich, «Der Polytheismus», *Numen* 7 (1960), pp. 123-136; J. Rudhardt, «Considérations sur le polythéisme», *RThPh* 99 (1966), pp. 353-364, reimp. en *Revue européenne des sciences sociales* 19 (1981), pp. 71-82 [cfr. asimismo id., «Comprendre la religion grecque», *Kernos* 4 (1991), pp. 47-59].

2 «Cada uno hizo un sacrificio a uno de los sempiternos dioses» *Il.* 2, 400.

jabalí irrumpe desde el bosque en las cuidadas plantaciones[3]. Hipólito se sabe muy próximo a la virgen cazadora Ártemis; Afrodita podría permitírselo, pero, el hecho de que él la desprecie y la insulte, provoca su cruel venganza sin que Ártemis intervenga para protegerlo:

> Tal es la costumbre entre los dioses:
> ninguno está dispuesto a enfrentarse al designio
> decidido de otro, sino que cedemos siempre[4].

Desatender o despreciar a un dios es restringir la riqueza del mundo y por tanto la plenitud de lo humano. Platón aconsejó a su adusto discípulo Jenócrates: «Sacrifica a las Gracias»[5].

Ello es más que una forma mitológico-burlesca de hablar. Los hechos del culto son inequívocos: en las fiestas de los dioses normalmente no se sacrifica sólo a un dios sino a toda una serie de dioses. Lo muestran en particular los calendarios de sacrificios áticos tanto para las aldeas concretas como aún más para la ciudad entera. En las Eleusinias[6] por ejemplo se mencionan como destinatarios de los sacrificios[7]: Temis, Zeus *Herkeîos*, Deméter, Feréfata, siete héroes, Hestia, Atenea, las Gracias, Hermes, Hera y Zeus y también Posidón y Ártemis. Las «dos diosas» con sus héroes están en el centro, flanqueadas por el señor del «recinto» y el del «hogar». Temis, como personificación del derecho sacro, inicia el sacrificio y Atenea no puede faltar; Las Cárites y Hermes forman parte del agón, a continuación están los dos dioses superiores y, por último, Posidón y Ártemis tienen su propio templo en el santuario de Eleusis. Cuando la tradición literaria menciona a Deméter y a Dioniso como destinatarios de ofrendas en la fiesta de las *Halôa* y al mismo tiempo habla de una procesión en honor de Posidón en la misma fiesta[8], o cuando Hermes *Chthónios* recibe sacrificios el último día de la fiesta dionísiaca de las Antesterias[9], la hipótesis de una combinación secundaria no es de ninguna manera legítima ni esencial, como si sólo quedara preguntar qué dios se ha «añadido». En las Dionisias, «los coros agradan a los otros dioses y especialmente a los doce dioses con sus danzas»[9a].

Un *témenos* pertenece generalmente a un dios individual; pero en su interior se pueden erigir también estatuas de otros dioses, como el Hermes de Praxíteles, situado en el templo de Hera en Olimpia. También se pueden depositar ofrendas votivas para otros dioses y por tanto dirigirles oraciones en ese lugar. Así, se puede dedicar «a Zeus» una estatuilla de Apolo o una ofrenda votiva para Zeus, en agradecimiento por una victoria, puede depositarse en un templo de Apolo[10]; en el santuario de Apolo de

3 *Il.* 9, 534-549; Stesichorus *PMFG* fr. 223 Davies: Tíndaro se olvidó de Afrodita.
4 Eur. *Hippol.* 1328-1330; cfr. 20.
5 Diog. Laert. 4, 6.
6 Además del calendario de Nicómaco (véase V 2, n. 5), el de Erquias, *LSCG* 18, de Eleusis *LSCG* 7, de la Tetrápolis, *LSCG* 20, de Titrante, *LSS* 132, de Tórico: G. Dunst, «Der Opferkalender des Attischen Demos Thorikos», *ZPE* 25 (1977), pp. 243-264 = *SEG* 26 (1976-1977), nº 136.
7 *LSS* 10, 80-86; *LSCG* 4.
8 Paus. Att. *alpha* 76 (H. Eerbse, *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*, 1950, p. 158), *AF*, pp. 60-67.
9 Véase V 2.4, n. 25.
9a Xen. *Hipparch.* 3, 2.
10 Véase II 5, n. 102; II 2, n. 28.

Argos se encuentran antiguas imágenes de culto de Afrodita y de Hermes[11]. A veces dioses diferentes comparten el mismo *témenos* y a veces incluso el mismo templo, como por ejemplo Atenea, que mora en la «casa de Erecteo» en Atenas[12]. Con frecuencia recintos y templos de dioses diferentes se encuentran situados uno al lado del otro y están en relación recíproca entre sí, establecida por el culto; pero el culto puede también vincular santuarios alejados entre sí o incluso fiestas distantes en el tiempo.

En las modernas ciencias humanas, el «estructuralismo» se ha convertido en palabra clave, y también ha ejercido su influencia en el estudio de la religión griega. Después de que Georges Dumézil hubiera tomado la iniciativa con su intento de entender los dioses indoeuropeos con el sistema de las «tres funciones»[13], Jean-Pierre Vernant[14], entre otros, enunció el principio por el cual se debe considerar un panteón como un sistema organizado que implica relaciones definidas entre los dioses, como un tipo de «lengua» en la que los dioses son tan poco independientes como las palabras individuales de una lengua. Un signo en el sistema adquiere su significado a través de sus diferenciaciones con otros signos, conexiones y exclusiones, paralelos y antítesis.

A decir verdad, este enfoque comporta el riesgo de que, en aras del sistema y su estructura lógica, se empobrezca la realidad históricamente dada. Las relaciones son «buenas para pensar», pero las circunstancias no son siempre así; queda una cierta «obstinación» de los hechos. Así como no existe el «espíritu griego» como estructura unitaria y definible, tampoco el panteón griego puede ser un sistema cerrado en sí mismo y harmónico. Incluso si se pudiera describir el «sistema» específico para cada lugar y tiempo o incluso para cada individuo, aún seguiría siendo inestable y lleno de lagunas, de la misma manera que la experiencia de cada individuo, a pesar de todos los esfuerzos tendientes a la totalidad, sigue siendo incoherente y heterogénea. En particular, no se puede construir un dios para rellenar un hueco; es necesario conocerlo, debe manifestarse y de esta forma entran en juego contingencias de todo tipo. Se puede, por así decirlo, aprender la «lengua» del politeísmo sólo de forma pasiva, pero no dominarla activamente. Los hechos se pueden interpretar, pero apenas se pueden sostener los postulados de una «gramática». El conglomerado de tradiciones que constituye la religión quizá deba su forma particular menos a una astucia de la razón que a una astucia de la biología; pero precisamente por eso existe un estímulo inagotable para la creación intelectual, si bien más al estilo de los poetas que al de los pensadores.

La familia de los dioses

Los dioses olímpicos aparecen como una comunidad familiar. Pero ni el panteón antropomorfo en sí ni la «familia de los dioses» son una particularidad de la religión griega[15]. Lo que distingue a la familia de los dioses greco-homérica es su cohe-

11 Paus. 2, 19, 6.
12 *Od.* 7, 81; véase III 2.4, n. 45; V 2.2.
13 Véase I 2, n. 19.
14 Vernant, p. 106.
15 Véase III 4, nn. 1-3.

sión y su claridad. Sólo una vez la *Ilíada* se complace en describir cómo una cantidad infinita de dioses acuden a la asamblea en el Olimpo[16], incluidos todos los ríos y todas las ninfas; por lo demás, en la poesía, como en la conciencia de los griegos, sólo los grandes dioses están realmente presentes. Tampoco hay listas de sacrificios o letanías con un incalculable número de dioses como en Babilonia o entre los hititas; no existen los «mil dioses del país». Los dioses olímpicos pueden incluirse en la tradicional docena, pero no como en Anatolia, donde la misma figura se multiplica por doce[17]; por el contrario, los dioses griegos constituyen un grupo muy diferenciado y pleno de tensiones. La etología ha descubierto que los once jugadores de un equipo de fútbol representan un grupo ideal para la cooperación humana, ni demasiado grande ni demasiado pequeño; en consecuencia, los once a trece dioses olímpicos forman un «equipo» bien sintonizado.

Las diferenciaciones derivan del vínculo familiar elemental: padres-hijos, masculino-femenino, dentro-fuera. En la generación de los padres se agrupan en torno a la pareja central Zeus-Hera[18] dos hermanos, Posidón y Deméter, que asumen los papeles de tío y tía. Posidón reclama su igualdad de derechos, mira por lo que le es adecuado y se ofende fácilmente; y sin embargo se toman decisiones importantes a sus espaldas[19]. Deméter, que también es propensa a la ira, parece existir sólo para su hija, como una viuda. Las demás hijas se diferencian por medio de su relación con la sexualidad. Afrodita, que personifica la seducción y la unión amorosa, no pertenece realmente al círculo familiar y puede por tanto obtener una genealogía totalmente distinta, primordial. Más estable es el puesto de las que han decidido ser vírgenes, Ártemis y Atenea, cuya sexualidad negada se transforma en agresividad. Atenea, siempre armada, pertenece al centro más profundo de la casa, con su lámpara y la labor en el telar; Ártemis vaga por «las afueras» hasta casi el límite de la virginidad, expresa su naturaleza a través de la caza y de la danza. Cada una de estas diosas está vinculada a uno de los hijos divinos, sólo que, en el caso de los hombres, cambia la evaluación de la oposición «dentro» / «fuera»: el compañero de Atenea, Hefesto, baja de rango como artesano, mientras Apolo, hermano gemelo de Ártemis, se convierte en el ideal de la potente energía, la belleza y la espiritualidad *tout court*. Ares, el dios de la guerra, es un impredecible advenedizo que tiene contacto íntimo con Afrodita. Advenedizos en otro sentido son los dioses que sobrepasan los límites entre el mundo de los dioses y el de los muertos, Hermes y Hécate. Por último, Dioniso es el «totalmente otro», polo opuesto de la claridad y el orden olímpicos, y precisamente por ello, mantiene relaciones variadas y ricas en tensiones con los demás.

Parejas de dioses

La pareja de dioses más importante es la de Zeus-Hera, el prototipo del matrimonio. En el bosquecillo sagrado de Zeus en Olimpia, tiene Hera su templo más antiguo, en el que, junto a la estatua cultual de la diosa, se encuentra una estatua de

16 *Il.* 20, 4-9.
17 Véase III 2, n. 1.
18 Véase III 2, 1-2.
19 *Il.* 15, 185-199; *Od.* 1, 22-79; 5, 282-379; 8, 344-358; véase III 2.3.

Zeus[20]. Según la tradición, también tiene Zeus su lugar en las fiestas de Hera en Argos y en Samos. En época histórica Argos unió la fiesta de las *Heraîa* con la fiesta de Zeus de Nemea, de tal manera que Zeus y Hera aparecen uno al lado del otro como dioses principales[21]. Los problemas maritales de Zeus y Hera, descritos por los poetas, reflejan la tensión interna de un orden patriarcal que se reafirma constantemente a través de su opuesto[22].

Apolo y Ártemis están particularmente vinculados entre sí en la conciencia de los griegos como pareja de hermanos, libre de tensiones sexuales, aunque éstas sí se mencionan en el mito apócrifo[23]. Ya la *Ilíada* los nombra junto con Leto y este mismo trío aparece en las imágenes de culto de bronce batido de Dreros[24]. Este grupo también se representa en el siglo VI en el frontón oriental sobre la entrada del templo de Apolo en Delfos y, de hecho, los anfictiones juraban por Apolo, Leto y Ártemis[25]; en Delos, el templo de Apolo con su monumental imagen cultual dorada se encontraba junto al Artemision[26]. A partir del siglo VII las pinturas de los vasos muestran el encuentro de los dos hermanos[27]. En ellos se puede reconocer los prototipos de la juventud adolescente: en las fiestas de los dioses, los mortales honran su propia imagen ideal. En Caria, las muchachas jóvenes danzan para Ártemis y en Esparta los muchachos celebran las Gimnopedias en honor de Apolo[28]; en Delos muchachos y muchachas bailan juntos la «danza de la grulla»[29]. Las relaciones también se invierten: en el altar de Ártemis Ortia son muchachos los que ofrecen el cruento espectáculo y en Delos, las muchachas entonan en honor de Apolo el canto que provoca el éxtasis[30]. No obstante, el historiador puede y debe separar a Apolo y a Ártemis. El santuario central de Delos claramente pertenece a Ártemis, el templo de Apolo no se erigió hasta finales del siglo VII en un borde del recinto, mientras que en Delfos Ártemis no tiene un lugar propio de culto y más bien se representan mujeres y muchachas «ante el templo» de Atenea *Prónaia*. Nada se dice de Apolo en el culto de las muchachas de Braurón y nada de Ártemis en Amiclas. Pero los hechos de la historia del culto son eclipsados por la idea, por la imagen de la joven pareja de hermanos.

Homero menciona juntos a Hefesto y Atenea como dioses artesanos[31]; tal relación se fija y se vuelve más profunda gracias a la tradición específicamente ateniense que *de facto* hace de Erecteo-Erictonio su hijo[32]. Atenea tiene una estatua en el templo de Hefesto que domina el ágora, mientras que, a la inversa, la lámpara siempre encendida en el templo de Atenea *Poliás* en la Acrópolis puede interpretarse como presencia del

20 Paus. 5, 17, 1.
21 Paus. 2, 24, 2; 4, 27, 6; *HN*, p. 183, n. 7.
22 Véase III 2.2.
23 *OF* 285.
24 *Il.* 5, 447; véase I 4, n. 16; II 5, n. 62.
25 *SIG* 145, 1.
26 Véase II 5, n. 80.
27 Ánfora de Melos: Schefold, lám. 10.
28 Paus. 3, 10, 7; 4, 16, 9; Wide, pp. 102s.; *GF*, pp. 140-142. Véase II 7, n. 40.
29 Véase II 7, n. 35.
30 Véase II 8, n. 8.
31 *Od.* 6, 233; 23, 160; Solon 13, 49 West²; Plat. *Prot.* 321d; *Crit.* 109c; *Leg.* 920d.
32 Véase III 2.4, n. 44.

dios del fuego[33]. La procesión de los herreros durante la «fiesta de los herreros» (*Chalkeîa*) va dirigida a «la diosa» Atenea[34]. Por mucho que Atenea fuera superior en rango al dios herrero y que el templo de la Acrópolis superase al Hefesteion, el eje que une ambos edificios atravesando el centro del ágora aún hoy llama la atención.

Ares y Afrodita, en el célebre episodio burlesco de la *Odisea*, son una pareja ilegítima que, sorprendida *in flagranti*, queda expuesta a la incesante risa de los dioses. La relación entre ambos se testimonia a menudo en las representaciones iconográficas y en el culto y algunos poetas llaman con naturalidad a Ares esposo de Afrodita[35]. Entre Argos y Mantinea tienen un templo compartido y otro en Lato, en Creta, y en Cnoso tienen un sacerdote común[36]. Afrodita conserva rasgos guerreros de sus orígenes próximo-orientales, pero la «Afrodita armada» es una rareza entre los griegos[37]. Su relación con Ares se desarrolla más como una polaridad, de acuerdo con el ritmo biológico-psicológico que vincula la lucha masculina y la sexualidad; así, los polemarcos de Tebas sacrifican a Afrodita al final del ejercicio de su cargo. La hija de Ares y Afrodita es Harmonía, «la unión», que al mismo tiempo denota la armonía musical, nacida del conflicto entre guerra y amor[38].

Las relaciones amorosas de Deméter son oscuras e inquietantes, ya sea Zeus, Posidón o Yasión el que aparezca como compañero[39]. Yasión es fulminado por el rayo, Posidón se transforma en caballo y el propio Zeus se presenta en esta relación como «Zeus *Eubouleús*» ctónico[40]; surgen fantasías incestuosas: ¿no es Deméter también «madre» de Zeus? El misterio del devenir, el nacimiento de los animales, la germinación del alimento conducen a esferas preindividuales, en los que las figuras desaparecen y sólo queda lo materno, que exige sacrificios y da vida.

La unión de Hermes y Afrodita parece ser más un complemento natural que una tensión: figura fálica y diosa desnuda. El culto común de Hermes y Afrodita se testimonia en varios lugares, como junto al templo de Hera en Samos[41]. El santuario de Hermes y Afrodita en Kato Sime en Creta es una muestra de continuidad con la tradición minoica[42]. En el trasfondo subyace la doble sexualidad de la Afrodita-Astarté oriental[43]. Así, Hermes y Afrodita también pueden fundirse en la figura del «Hermafrodito»[44]; de antigua especulación mítica se convertirá en experimento artístico en la escultura helenística. En el mito griego apenas se refleja.

33 Paus. 1, 14, 6; véase II 1, n. 55; V 2.2, n. 14.
34 Soph. fr. 844 Radt; *AF*, pp. 35 s.
35 Hes. *Theog.* 933-937; Pind. *Pyth.* 4, 87 s.; Aesch. *Sept.* 105; 135 ss.; *Suppl.* 664-666; ánfora de Naxos: Chr. Karusos, *JdI* 52 (1937), pp. 166-197; cofre de Cípselo: Paus. 5, 18, 5; K. Tümpel, *Jahrbuch für classische Philologie* Suppl. 11, 1880, pp. 639-754.
36 Paus. 2, 25, 1; J. Bousquet, «Le temple d'Aphrodite et d'Arès a Sta Lenikà», *BCH* 62 (1938), pp. 386-408; *Kretika Chronika* 21 (1969), pp. 28 s.; *SIG* 56 = *IC* I VIII, 4, 35.
37 Véase III 2.7, n. 8. J. Flemberg, *Venus Armata. Studien zur bewaffneten Aphrodite in der griechisch-römischen Kunst*, Estocolmo, 1991.
38 Plut. *Pelop.* 19, 2; véase III 2.7, n. 36.
39 Véase III 2.3, n. 35; III 2.9, n. 26.
40 Graf, p. 172, n. 72.
41 E. Buschor, «Aphrodite und Hermes», *AM* 72 (1957), pp. 77-79; Gruben, p. 325; Bergquist, p. 45; Argos: véase n. 11; Atenas: Paus. Att. *psi* 2 (Erbse p. 221), Zopirus *FGrHist* 336 F 2; Halicarnaso: Vitr. 2, 8, 11; relieve, quizá de Locros, Cook II, p. 1043.
42 Véase I 4, n. 17.
43 Véase III 2.7, n. 5.
44 Theophr. *Char.* 16; Posidipp. fr. 12 Kassel-Austin; Diod. Sic. 4, 6; P. Hermann, *RML* I (1886-

Se dice a menudo que las vírgenes Atenea y Ártemis están en oposición con Afrodita. La polaridad, que encontró su expresión más significativa en la tragedia de Hipólito, se convierte en moneda de cambio común. «Ártemis, no te enfurezcas» exclama la muchacha en la escena pastoral, «sacrificaré un ternero a Eros y una vaca a la propia Afrodita»[45], responde el compañero. Antes de la ceremonia de matrimonio, las muchachas hacen un sacrificio preliminar *(protéleia)* a Ártemis, para rescatarse en cierto modo de sus pretensiones, pero en el momento del parto siguen dependiendo de la gracia de esta diosa[46], mientras que Afrodita muestra su poder en el cumplimiento del amor. También Atenea puede exigir a las vírgenes un servicio temporal en su templo; como sacerdotisa reclama una mujer madura, que esté por encima de las «obras de Afrodita»[47]. Así, matrimonio y sexualidad no se excluyen, sino que se presuponen. Las arréforos de Atenea parten de la acrópolis para dirigirse directamente al recinto de Eros y Afrodita; y la diosa que es venerada en el culto con Hipólito no es Ártemis sino Afrodita.

Viejo y joven

El conflicto generacional queda desterrado de la esfera de los dioses dominantes; la estirpe de los Titanes está eternamente prisionera en el Tártaro y el hijo de Zeus que sería más fuerte que su padre no llega a nacer[48]. Los dioses destruyeron juntos a los Gigantes, los rebeldes nacidos después, lo que confirma su solidaridad. Apolo y Atenea, los dioses de culto más importantes de las ciudades, están vinculados de una forma muy especial a su padre Zeus. Atenea, como ayudante en la batalla, lleva a cabo las decisiones de su padre. Apolo, como dios del oráculo, da las indicaciones para el futuro que corresponden a la «parte» contenida en la voluntad de Zeus *(Diòs aîsa)*[49].

Más tensas son las relaciones de viejo y joven fuera de la relación padres-hijos. Atenea y Posidón están vinculados en su conexión con el caballo: junto a Posidón *Híppios* existe Atenea *Hippía*. Posidón genera al caballo y Atenea inventa la brida y el bocado poniendo así el animal a disposición del hombre; Belerofontes, el primer jinete, sacrifica un toro a Posidón y erige un altar a Atenea *Hippía*[50]. En Atenas, Atenea y Posidón son los dioses principales, como muestra sobre todo el mito de la lucha de ambos por la tierra ática representado en el frontón del Partenón[51]. Desde

1890), cols. 2314-2342; Jessen, *RE* VIII (1912), cols. 714-721; M. Delcourt, *Hermaphrodite*, 1958; *Hermaphroditea*, 1966 [L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, 1997].

45 [Theocr.] 27, 63s.

46 Véase II 2, n. 30.

47 Atenas: Plut. *Numa* 9, 11; Eur. *Erechtheus*; Jordan, pp. 29-32; Mileto: W. D. Lebek-Th. Drew-Bear, *GRBS* 14 (1973), pp. 65-73.

48 Véase III 2.1, nn. 19-10.

49 Aesch. *Eum*. 616-618.

50 Pind. *Ol*. 13, 63-82 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002], véase III 2.3, nn. 30-36; III 2.4, n. 24. En Pilo, donde el culto de Posidón era importantísimo, existe también una «Señora de los caballos», véase I 3.6, n. 18.

51 *HN*, pp. 176s.

un punto de vista histórico, Posidón, como dios «homérico», ocupó el lugar de Erecteo, del que toma su nombre el templo, el «Erecteion». Pero la pareja que así se formó, Posidón-Atenea, produjo a su vez una eficaz combinación de fuerza elemental y sabiduría técnica.

Apolo y Posidón se vinculan en el culto con sorprendente frecuencia. Posidón tiene en Delfos altar y *témenos* junto al templo de Apolo, se dice incluso que originalmente fue el verdadero señor del lugar pero que posteriormente cambió Delfos por Calauria[52]. Los atenienses sacrifican en Delos a Apolo y a Posidón[53]. En la fiesta de la liga de los dorios en Cnido se sacrificaba a Posidón y a Apolo, así como en la fiesta de la liga de los jonios en Mícale, dedicada a Posidón *Helikónios*, no podía quedarse sin participar Apolo, como padre de Ión[54]. Junto a la fuente beocia Tilfusa, donde Posidón engendró al caballo Arión, Apolo tiene su templo[55], al igual que en Arcadia, donde Posidón en forma de caballo se unió a Deméter[56]; y también goza de honores en el bosquecillo de Posidón en Onquesto[57]. La poesía épica narra cómo Posidón y Apolo construyeron juntos los muros de Troya; en la *Ilíada* ambos dioses se tienen respeto mutuo y evitan el enfrentamiento[58]. De manera evidente se percibe la unión Posidón-Apolo como una polaridad de viejo y joven, profundidad acuática y figura de muchacho, aunque en nuestros textos no se explicita más allá; la implícita condición de tío o padrino puede estar relacionada en el fondo con iniciaciones.

Similar es la posición de Atenea y Ártemis-Hécate respecto a Deméter. Según una tradición muy difundida, ambas están presentes, como compañeras de juegos, en el momento del rapto de Core[59]; Hécate acompaña a Deméter en la búsqueda de su hija, llevando una antorcha, saluda a Core cuando regresa y se convertirá en su compañera inseparable[60]. Delante de los propileos del santuario eleusinio hay un templo de Ártemis, que al mismo tiempo está dedicado al «padre Posidón»[61], no lejos de la «fuente de las vírgenes» (*Parthénion*) donde, según el mito, las hijas del rey se encontraron con Deméter. Las danzas de vírgenes se convierten así en preludio de la iniciación de los misterios y así también las vírgenes divinas se encuentran en la esfera de influencia de esa «madre», aunque quedan excluidas de la transformación que la iniciación trae consigo.

Dioniso

Dioniso se sustrae a la definición y por ello sus relaciones con los demás olímpicos también son ambivalentes, incluso paradójicas: la proximidad se convierte en secreto mistérico, la antítesis se vuelve identidad. Así Dioniso puede estar relacio-

52 Callim. fr. 593; Paus. 10, 5, 6; 24, 4; G. Daux, *BCH* 92 (1968), pp. 540-549.
53 *LSS* 10 B.
54 Aristides *FGrHist* 444 F 2; Apolo *Paniónios IG* II-III² n° 4995; *OeJh* 45 (1960), Suplemento, p. 76, n° 2.
55 *Hymn. Apoll.* 244-276; 375-387; cfr. *Thebais* fr. 8 Bernabé² = fr 6 c Davies.
56 Paus. 8, 25, 4-11.
57 *Hymn. Apoll.* 230-238; *Bulletin épigraphique* (1973), n° 212; (1974) n° 271.
58 *Il.* 7, 452; 21, 441-457.
59 Richardson a *Hymn. Dem.* 424; Graf, pp. 154-157.
60 *Hymn. Dem.* 51-61; 438-440.
61 Paus. 1, 38,6; Mylonas, pp. 167-170.

nado con Deméter, como el fruto del árbol con el fruto del campo[62], como el vino con el pan; pero detrás de los hechos de la naturaleza se oculta el oscuro mito del hijo desmembrado de Perséfone[63]. Con Hermes, el que traspasa los confines, tiene una relación de amistad; fue Hermes quien llevó al recién nacido a las ninfas en Nisa; la estatua de Praxíteles en Olimpia, que representa a Hermes con Dioniso niño, es universalmente conocida[64]. Durante las Antesterias dionisiacas los sacrificios del tercer día están dedicados a «Hermes *Chthónios*», pues al beber el vino nuevo irrumpen poderes del Más Allá[65]. El propio Dioniso puede ser erigido como herma[66]; ya en la antigüedad no queda claro si las hermas representaban a Dioniso o a Hermes y para los modernos la decisión resulta controvertida en algunos casos; las delimitaciones precisas se vuelven fluidas.

Ártemis y Dioniso parecen contraponerse como el frescor de la mañana y el bochorno de la tarde, pero sus cultos tienen muchos paralelos[67]. Ambos y sólo ellos tienen su *thíasos*, un cortejo de animados bailarines, aunque las «ménades» son mujeres y las «ninfas», vírgenes; en las danzas de Ártemis y en las de Dioniso se utilizan máscaras e incluso disfraces fálicos[68]. Sin embargo, el hecho de que un canto de Timoteo apostrofase a la propia Ártemis como «Tiade furiosa» suscitó protestas[69]. No obstante, lo artemisíaco se transforma fácilmente en dionisíaco. Una historia relacionada con el santuario de Ártemis en Caria narra la estancia de Dioniso, que sedujo allí a una muchacha[70]. Las fiestas de Ártemis y de Dioniso se entrelazan en Patras[71]; el templo central de los «tres distritos» está dedicado a Ártemis *Triklaría*. Los muchachos se dirigen con coronas de espigas al santuario junto al río Mílico; depositan las coronas «junto a la diosa», se lavan en el río y se ponen coronas de hiedra para ir al encuentro de Dioniso *Aisymnétes*. Éste es el nombre de una antigua imagen de madera conservada en una caja que el sacerdote, junto con nueve hombres y nueve mujeres elegidos, lleva fuera del templo y abre una noche al año en la fiesta; quien mira la imagen se vuelve «loco». El mito narra cómo Ártemis, después de que una joven pareja hubiera profanado su templo con el acto de amor, exigió el sacrificio de un joven y una virgen, hasta que la llegada de *Aisymnétes* puso fin a esta práctica. La crueldad «virginal» se disuelve en el delirio nocturno. Por el contrario, la locura desenfrenada de las hijas de Preto termina con la intervención del sacerdote de Dioniso, Melampo, en el templo de Ártemis en Lusos, el lugar de los «lavados»[72].

62 Cfr. por ej. Deméter *Phylaká* y Dioniso *Kárpios*, uno junto al otro en Larisa, *IG* IX 2, nº 573, *Bulletin épigraphique* (1959), nº 224.
63 Véase VI 2.3, nn. 15-22.
64 Lippold, pp. 241s.; lám. 84, 2.
65 *HN*, pp. 264s.; véase V 2.4, n. 25.
66 H. Goldman, *AJA* 46 (1942), pp. 58-68; F. Matz, *Dionysiakè Teleté*, Abhandlungen, Mainz, 1963, nº 15, pp. 1428-1443 y *Die Dionysischen Sarkophage* III, 1969, nº 202, láms. 211-218; J. Frel, *AA* (1967), pp. 28-34.
67 *GF*, pp. 179ss., 188, 259; Jeanmaire (2), pp. 209-213; Simon, p. 165.
68 Véase III 2.6, n. 21.
69 *PMG*, fr. 778.
70 Serv. auct. *Ecl.* 8, 29.
71 Paus. 7, 19s.; D. Hegyi, «Der Kult des Dionysos Aisymnetes in Patrae», *AAntHung* 16 (1968), pp. 99-103; M. Massenzio, «La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai», *SMSR* 39 (1968), pp. 101-132.
72 *HN*, p. 192, n. 16.

El mito ha ilustrado de múltiples formas cómo Hera persigue a Dioniso con odio de madrastra: Hera atrae pérfidamente a Sémele hacia la muerte, destruye a la nodriza de Dioniso, Ino, haciéndola enloquecer junto con sus hijos y su marido e infunde locura al propio Dioniso[73]. Pero en esta enemistad subyace una curiosa intimidad: enviar la locura está precisamente dentro del ámbito del «dios furioso». Así, en el mito de las Prétidas, las versiones oscilan respecto a si fue Hera o Dioniso quien provocó la locura de las muchachas[74]. La oposición entre ambas divinidades queda subrayada en el rito por el hecho de que sus sacerdotisas no se saludan, ni se permite llevar hiedra al santuario de Hera[75]; el vínculo consiste precisamente en la negación. En efecto, Dioniso y Hera aparecen relacionados, en el mismo santuario, en Lesbos, junto a Zeus[76]; el nombre Dioniso *Omestás*, «que come carne cruda», apunta a un rito de las Agrionias celebrado en Tirinte y en Argos, tras el cual se oculta el mito de las Prétidas. Las dieciséis mujeres de Élide que organizan la fiesta en honor de Hera forman dos coros de muchachas, uno para Hipodamia y el otro para *Physkóa*, una amante de Dioniso y fundadora de su culto; evidentemente las mismas mujeres invocan también a «*héros Diónysos*» para que acuda «furioso con taurino pie»[77]. En lugar de excluirse, el culto de Hera y el de Dioniso se condicionan mutuamente.

La antítesis que se ha vuelto más célebre es la de Dioniso y Apolo, entre dionisiaco y apolíneo[78]. Desde que Friedrich Nietzsche creyó haber encontrado en ella en cierto modo la clave de la historia intelectual griega y, al mismo tiempo, de la esencia del arte –sueño frente a embriaguez, forma y límite frente a fusión y destrucción– los símbolos que se establecieron así han adquirido su propio significado y su propia vida y se han vuelto casi independientes de su origen, de la religión griega. Allí Apolo y Dioniso no sólo son hermanos, sino que también tienen a otros dioses siempre a su lado. En cualquier caso, ambos están a menudo relacionados. Varios vasos de figuras negras representan a Apolo por un lado y a Dioniso por el otro[79]. Naxos, en Sicilia, acuña las cabezas de Apolo y de Dioniso en las monedas[80]. Los tebanos hacen sacrificios a Dioniso y a Apolo *Isménios* como sus dioses principales[81]. Resulta curioso un Apolo *Dionysódotos* en los misterios de Flía en Ática, como si Apolo fuese «dado» por Dioniso[82].

73 Aesch. *Xantriai* fr. 168 Radt; *HN*, pp. 199s.; Plat. *Leg.* 672b; Eratosth. *Catast.* p. 90 Robert.
74 *HN*, pp. 190-192.
75 Plut. fr. 157, 2 Sandbach.
76 Véase I 3.6, n. 10.
77 Véase III 2.2, n. 29; IV 4, n. 24; Jeanmaire (2), p. 216; *GGR*, pp. 573s.
78 M. Vogel, *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, 1966; K. Gründer y J. Mohr, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I (1971), pp. 441-446. Antes de Nietzsche deben mencionarse: C. F. Creuzer, *Symbolik* III², 1821, pp. 148-172 y J. J. Bachofen, *Unsterblichkeitslehre der Orphischen Theologie*, *Gesammelte Werke*, VII, 1958; cfr. K. Meuli, *Nachwort*, pp. 509-515; F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, Leipzig, 1872; *Kritische Gesamtausgabe* III 1, 1972 [trad. esp.: *El nacimiento de la tragedia*, 2005]. Uso del par de conceptos en el campo de la etnología: R. Benedict, *Patterns of Culture*, 1934, nueva ed. 1959; pp. 78-81.
79 Por ej. Brit. Mus. B 259, *ABV* 331, nº 12; B 257, *ABV* 401, nº 3: ánfora de cuello de Gotha, *Corpus Vasorum Antiquorum: Gotha* I (Deutschland 24), lám. 35 [1159].
80 Franke-Hirmer, lám. 4.
81 Paus. 4, 27, 6.
82 Paus. 1, 31, 4.

Una primera oposición entre Apolo y Dioniso se deja sentir primero en la música: sus cantos cultuales, peán y ditirambo, se consideran inconciliables tanto por la armonía y el ritmo como por el *éthos*[83]; claridad se opone a ebriedad, a lo que se añade el contraste entre música de instrumentos de cuerda y música de flauta[84]. Dicho contraste encuentra su expresión más extrema en el mito del sátiro Marsias, el flautista: Apolo le derrotó tocando la lira y con el canto y después lo desolló. En el fondo subyace el sacrificio de un carnero para la *Méter* frigia[85]; sin embargo este complejo se aclara y se agudiza especulativamente, hasta que lo apolíneo se considera lo puro y auténticamente griego frente a lo frigio-bárbaro. Pero el dios délfico aceptó por completo la flauta; en los primeros juegos píticos venció Sacadas de Argos y celebró la lucha de Apolo y el dragón con un solo de flauta[86].

El lugar más importante de encuentro y equiparación de Apolo y Dioniso es Delfos. Desde Esquilo, los trágicos gustan de evocar los rasgos dionisiacos de la Delfos apolínea[87]. La pintura de un vaso del siglo IV muestra a Dioniso y a Apolo en el santuario délfico dándose la mano[88]. Según Plutarco[89], los cuatro meses de invierno en Delfos pertenecen a Dioniso y los meses de verano, a Apolo; Apolo asume la supremacía en el mes primaveral de Bisio; al principio sólo daba oráculos en esta época. El muy respetado colegio femenino de las Tíades celebra en invierno cada dos años su fiesta en honor de Dioniso en el Parnaso; «despiertan al *Liknítes*», el Dioniso niño en el aventador de grano; al mismo tiempo los *hósioi*, un colegio masculino al servicio de Apolo, realizan sacrificios en el templo[90]. En el frontón oriental del templo del siglo IV estaba representado Apolo con las Musas y en el occidental Dioniso con las Tíades[91]; la salida del sol se corresponde con su ocaso. En el siglo IV se afirmaba incluso que Dioniso estaba enterrado en el templo de Apolo en Delfos, junto al trípode sagrado y al ónfalos[92]. Aquí Dioniso parece convertirse en el oscuro polo opuesto «ctónico» de Apolo. Desde el punto de vista de la historia de las religiones se suele atribuir este entrelazamiento a un acto del sacerdocio délfico, que en época arcaica incorporó el movimiento dionisiaco, lo legalizó y al mismo tiempo lo mantuvo dentro de unos límites[93]. Faltan documen-

83 Pind. fr. 128c Maehler; Philochor. *FGrHist* 328 F 172; discurso de un sofista anónimo *The Hibeh Pap.* n° 13 (traducido al italiano en *I Sofisti*, ed. M. Untersteiner III, 1954 [1967], n° 12, pp. 210-211).

84 M. Vogel, «Der Schlauch des Marsyas», *RhM* 107 (1964), pp. 34-56.

85 Marsias y *Méter*, Diod. Sic. 3, 59s.; sacrificio del carnero: estatua de Marsias, Louvre 542, Lippold, p. 321, 17; la tortura de Marsias en un sarcófago en F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 303, fig. 67.

86 Abert, *RE* I A (1920), cols. 1768ss.; W. Kolk, *Der pythische Apollonhymnos als aitiologische Dichtung*, 1963, pp. 41-47.

87 *HN*, p. 141, n. 43.

88 Cratera de cáliz ática de San Petersburgo St. 1807, *ARV*² 1185, n° 7, Harrison (1), p. 390 y (2), p. 443; H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, 1951, lám. 25, 3; *GGR*, lám. 28, 2.

89 Plut. *De E* 389C.

90 Plut. *De Is.* 365A; *De def. or.* 438B; *Quaest. Gr.* 292D; *De prim. frig*, 953D; *Mul. virt.* 249E; Paus. 10, 4, 2s. Véase III 2.10, n. 43.

91 Paus. 10, 19, 4.

92 Philochor. *FGrHist* 328 F 7; Callim. fr. 643; 517; *HN*, pp. 140-143 [cfr. M. Piérart, «Le tombeau de Dionysos à Delphes», en C. Bodelot *et al.* (eds.), *Poikíla, Hommage à Othon Scholer*, 1996, pp. 137-154; E. Suárez de la Torre, «Cuando los límites se desdibujan: Dioniso y Apolo en Delfos», en C. Sánchez Fernández y P. Cabrera Bonet (eds.), *En los límites de Dioniso*, 1998, pp. 17-28].

93 Rohde II, pp. 54s.; Jeanmaire (2), pp. 187-191; *GGR*, p. 614.

tos sobre este proceso. Pero sea cual sea su origen, el resultado se deriva de esta estructura polar.

La representación literaria más antigua y determinante de un conflicto entre Apolo y Dioniso se remonta claramente a Esquilo. Su tragedia sobre Orfeo, *Las Basárides*, si se puede confiar en las indicaciones sobre su contenido[94], representaba cómo Orfeo desprecia a Dioniso y sólo venera al dios del sol, al que llama Apolo, al amanecer desde lo alto del monte Pangeo. Entonces Dioniso envía al grupo de las Ménades, las Basárides, que desmiembran a Orfeo; las Musas de Apolo recogen sus restos y los entierran. El mismo poeta que en *las Euménides* ilustra el conflicto y la reconciliación de los antiguos hijos de la noche y los jóvenes olímpicos, parece hacer surgir aquí, en el contraste entre dioses, un conflicto de religiones. Y sin embargo, Orfeo es notoriamente el profeta de los misterios dionisiacos; el mito de su desmembramiento lo convierte en víctima de su propio dios, como Hipólito con respecto a Afrodita.

Pero también se cita a Esquilo porque en otro drama se atrevió incluso a equiparar a Apolo y a Dioniso; Eurípides le siguió[95]. En el siglo IV Filodamo, en un himno compuesto para la fiesta délfica de Dioniso, dio a éste la forma del peán, con un estribillo en que se entrelazan las invocaciones cultuales *euhoí* e *iè paián*; el propio Dioniso, como Apolo, se convierte en *Paián*[96]. Los alegoristas de época posterior equipararon con el sol tanto a Apolo como a Dioniso[97].

2. El ritmo de las fiestas

2.1. Calendarios de fiestas

La religión viva y practicada por los griegos se concentra en las fiestas *(heortaí)* que interrumpen y articulan la vida cotidiana[1]. El orden del calendario[2] es en gran parte idéntico a la sucesión de las fiestas. Precisamente por eso, en los calendarios domina un particularismo difícilmente superable. Existen casi tantos calendarios como ciudades y tribus, incluso en época helenística el calendario macedonio logró imponerse sólo en Asia Menor, Siria y Egipto y sólo se alcanzó la uniformidad en época imperial con el calendario juliano. Los calendarios antiguos tienen siempre la misma estructura; el «mes» es en principio una verdadera «luna», que dura desde la luna nueva, pasando por el plenilunio, hasta la desaparición de la luna; la equiparación con el año solar y las estaciones se obtiene con la inserción de meses intercalares, que, a decir verdad, se manipulan de una forma bastante arbitraria. Las doce lunas del año tienen diferentes nombres locales y estos nombres se toman casi

94 Aesch. *Bassarai* p. 138 Radt = Eratosth. *Catast.* p. 29 Olivieri; M. L. West, *BICS* 30 (1983), pp. 63-71 [M. Di Marco, «Dioniso ed Orfeo nelle Bassaridi di Eschilo», en A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, 1993, pp. 101-153].

95 Aesch. fr. 341 Radt; Eur. *Likymnios* fr. 477 Kannicht.

96 *Collectanea Alexandrina* pp. 165-169 Powell.

97 Cleanthes SVF I fr. 540; 541; 546; Macrob *Sat.* 1, 17-18 [*OF* 535-545].

1 Véase II 7, n. 1.

2 E. Bickerman, *La cronologia del mondo antico*, 1963 (trad. ingl.: *Chronology of the Ancient World*, 1968); Samuel, 1972; véase nn. 3, 4, 12.

siempre de dioses y fiestas[3]. Año «civil» y año religioso coinciden; no se vive sólo de luna a luna, sino también de una fiesta a la siguiente. El calendario de una ciudad o tribu es siempre al mismo tiempo un documento fundamental de la religión local.

Todos los dioses mayores han dado nombre a meses: se testimonian *Díos, Heraîos, Athanaîos, Poseidónios, Apollónios, Artamítios, Aphrodísios, Damátrios, Dionýsios, Hermaîos, Áreios* y *Hephaístios* y también *Herákleios, Hestiaîos, Latóios, Pántheios*. Además están los nombres tomados de fiestas, como *Apellaîos, Agriánios, Kárneios, Theoxénios*, algunos de ellos son también epítetos de dioses: *Lýkeios* y Apolo *Lýkeios, Láphrios* y Ártemis *Laphría*. Los nombres de meses jonios en *-on* derivan, también en la formación de la palabra, de nombres de fiestas.

El calendario más conocido es el ático[4]. Fue fijado en esta forma en el marco de la legislación de Solón; en los años posteriores a 410 a un tal Nicómaco se le encomendó, por decisión popular, la redacción sintética y la publicación del calendario de sacrificios vigente; el resultado fue la inscripción más extensa de Atenas, colocada en la «Stoa del rey» en el mercado; de ella sólo se han conservado pequeños fragmentos[5]. El calendario ático comienza con *Hekatombaión*, que toma su nombre de una fiesta de «Hecatombes» en honor de Apolo. Sigue *Metageitnión*, con una fiesta del «vecindario» *(Metageítnia)*; *Boedromión*, con una fiesta del «auxiliador»Apolo; *Pyanopsión*, con la «cocción del puré de habas» *(Pyanósia)*; *Maimakterión* y *Posideón* presuponen fiestas que son prácticamente desconocidas para nosotros; sigue *Gamelión*, con una fiesta de los novios *(Gamélia)*; *Anthesterión*, con la fiesta de las Antesterias de la que tenemos amplios testimonios[6]; *Elaphebolión*, cuyo nombre procede de una fiesta de Ártemis «cazadora de ciervos»; *Mounichión*, procedente de una fiesta de Ártemis de Muniquia. Las *Thargélia* en el *Thargelión* introducen la cosecha de cereales y las *Skíra* del *Skirophorión* tienen lugar al final del año[7].

Es notable la escasa atención que presta el calendario al ritmo natural del año campesino: no existe un «mes de la siembra» o de la «cosecha», ni un «mes de la vendimia»; los nombres se toman de las fiestas «artificiales» de la polis. Lo mismo ocurre en los demás calendarios griegos. Sin duda la agricultura, dependiente de las condiciones meteorológicas, habría entrado en conflicto constante con los movedizos meses lunares. El calendario por tanto acentúa el ritmo autónomo de la vida de la comunidad; los hechos de la naturaleza se intercalan según el caso, siempre que en la relación entre hombres y dioses todo mantenga su orden.

3 H. Bischoff, «De fastis Graecorum antiquioribus», *Leipziger Studien zur klassischen Philologie* 7 (1884), pp. 315-416; id., *RE* X (1919), cols. 1568-1602; Samuel, 1972 y D. M. Lewis, *CR* 25 (1975), pp. 69-72.

4 W. K. Pritchett-O. Neugebauer, *The Calendars of Athens*, 1947; B. D. Meritt, *The Athenian Year*, 1961; A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum geordnet nach attischem Kalender*, 1898; *AF* Apéndice; J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calender of the Athenian Year*, 1975. Para el «friso del calendario» en la fachada de la iglesia de la «pequeña Mitrópolis» en Atenas véase *AF*, pp. 248-254, láms. 34-40; *EAA* IV (1961), pp. 1030-1047.

5 S. Dow, «The Law Codes of Athens», *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 71 (1953-1957), pp. 3-36; *Hesperia* 30 (1961), pp. 58-73. Para los fragmentos véase *Hesperia* 3 (1934), p. 46 y 4 (1935), pp. 13-32 = *LSS* 10; *Hesperia* 10 (1941), pp. 32-36; *IG* II-III^2 1357ab = *LSCG* 17; *IG* I^2 844-845 = *LSCG* 16. Cfr. Lys. *Or.* 37. Véase V 1, n. 6.

6 Véase V 2.4.

7 Véase V 2.2, nn. 18-22.

Las fiestas que dan nombre a los meses son de rangos muy diferentes. De cierta trascendencia, según la documentación que tenemos, eran las Pianopsias, las Antesterias, las Targelias y las Esciras. En los demás meses hay también otras fiestas mucho más importantes; las mayores fiestas de la ciudad de Atenas, como las Panateneas en Hecatombeón[8], los Misterios en Boedromión[9], las grandes Dionisias en Elafebolión no se ponen de relieve en los nombres de los meses, ni tampoco las Tesmoforias en Pianopsión[10], las Dionisias rurales en Posideón ni las Leneas en Gamelión. Otros calendarios jonios incluyen meses como *Thesmophorión* y *Lenaión* y también *Plyntherión* o *Bouphonión*, correspondientes a las Plinterias y a las Bufonias, celebradas también en Atenas[11]; había muchas más de doce fiestas al año. Las «Grandes Dionisias» no se introdujeron hasta el siglo VI, cuando el calendario ya estaba fijado hacía tiempo.

El origen de los calendarios de fiestas griegos parece hoy más complejo que antes. En una serie de eruditos estudios, Martin P. Nilsson[12] defendió la tesis de que los nombres de los meses serían posteriores a Homero y a Hesíodo –la presencia del mes Leneón en Hesíodo[13] sería entonces una interpolación– y de que los calendarios griegos, en relación con influjos babilonios en el siglo VII, serían regulados de modo centralizado desde Delfos. El desciframiento de la lineal B ha procurado una nueva base: en Cnoso y en Pilo se testimonian evidentes nombres de meses[14]: *Dîos (di-wi-jo)*, el mes de Zeus, corresponde a denominaciones posteriores, también está *Lápatos (ra-pa-to)*, un nombre de mes en Arcadia, enigmático y diferente también en la formación de su nombre. Resulta llamativo que los nombres de meses ático-jonios sean diferentes con respecto a los de los demás griegos; la forma en *-on* los relaciona con denominaciones de fiestas del tipo testimoniado en micénico[15]; evidentemente tuvo lugar un desarrollo postmicénico, que, sin embargo, debió de ser anterior a la migración de los jonios a Asia Menor a principios del milenio, porque sólo de esta forma se puede explicar la identidad del núcleo originario con el ático; tal conclusión sirve al mismo tiempo para las fiestas comunes importantes, como Apaturias, Antesterias, Targelias. También resulta claro el carácter común dórico-griego noroccidental del nombre de mes *Apellaîos*, mientras que la fiesta y el mes de las Carneas se consideran específicamente dorios[16]. La configuración decisiva del orden del calendario, dado en los nombres de los meses, debe de remontarse por tanto al menos a la época protomicénica. Siempre se debe contar con cambios posteriores y también con adaptaciones y equiparaciones ulteriores. Los nombres de

8 Véase V 2.2, n. 32.
9 Véase VI 1.4.
10 Véase V 2.5.
11 Véase V 2.2, nn. 5; 25.
12 M. P. Nilsson, «Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollon un der Orient», *ARW* 14 (1911), pp. 433-448 = *Op.* I pp. 36-61; *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, 1918, ²1962; *Primitive Time-Reckoning*, 1920.
13 Hes. *Erga* 504.
14 Véase I 3.6, n. 1; *Doc.* pp. 304s. [cfr. F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico* I, 1985, *ss.vv.*].
15 Véase I 3.6, nn. 31-32; los nombres de meses proceden del genitivo plural de las denominaciones de las fiestas en *-ia*, con alteración del acento (por ej. *Anthesteriôn mén* - *Anthesterión*); Schyzer, p. 488.
16 J. Sarkady, «Die Ionischen Feste und die Ionische Urgeschichte», *Acta Classica Univ. Scient. Debrec.* I (1965), pp. 11-20; «Heortologische Bemerkungen zur Dorischen Urgeschichte», *ibid.* 5 (1969), pp. 7-19; sobre el origen del calendario griego «Festsetzung der Monatsnamen», *ibid.* 8 (1972), pp. 3-9. Sobre *Apellaîos* Burkert, *RhM* 118 (1975), pp. 8s.

meses siempre podían modificarse simplemente por decisión popular. A partir de finales del siglo IV surgió la costumbre de tomar los nombres de los meses de los monarcas en lugar de tomarlos de los dioses olímpicos, lo que finalmente también Julio César y Augusto trajeron a nuestro calendario.

2.2. Fin de Año y Año Nuevo

El significado y el desarrollo de una fiesta pueden ser expresados por y para los participantes de tres formas diferentes, por así decirlo, en un triple «código»: describir desde fuera lo que «se hace» en una sucesión de purificaciones, procesiones, sacrificios, danzas y agones es el procedimiento más consciente y, por tanto, el más tardío; más simple es la enumeración de los héroes y dioses que, uno tras otro, reciben honores; una lista aparentemente escasa, que, sin embargo, ofrece una gran cantidad de relaciones a aquél que está familiarizado con la lengua del politeísmo; por último, se narran historias, mitos etiológicos, que hacen referencia a la fiesta; a menudo parecen bastante arbitrarios, «traídos por los cabellos» pero, no obstante, reflejan con frecuencia amplias correlaciones, sobre todo porque surgen de la experiencia festiva de los participantes. El intérprete moderno, por su parte, intentará recoger en su propia lengua las tensiones psíquicas y la dinámica sociológica del acontecimiento festivo. Pero se debe tener presente que, por encima de todas las manifestaciones organizadas y describibles de una fiesta, prevalece una cierta atmósfera, como un perfume preciso, que se conserva inolvidable en el ánimo de aquellos que lo han experimentado, pero que difícilmente puede describirse; en todo caso, se podría intentar circunscribirlo a través de las diversas formas con que se comunica.

Sólo se pueden presentar aquí algunos ejemplos de la gran cantidad de fiestas griegas. La fiesta más importante de la ciudad es, según una antigua tradición oriental, la de año nuevo. Puesto que las fiestas principales deben caer en las pausas del año agrícola[1], hay dos momentos posibles para el año nuevo: o en primavera o al término de la siega de las mieses. Éste es el caso de Atenas: el año comienza con la fiesta de las Panateneas en el mes Hecatombeón, en torno a julio.

El nuevo arconte, en cuanto toma posesión de su cargo, proclama «lo que tenía antes de tomar posesión del cargo y eso es lo que deberá conservar y mantener hasta el final de su mandato»[2]: se anuncia la amnistía legal y al mismo tiempo se limita a la duración del año. Así, los procesos por asesinato no podían posponerse de un año al siguiente[3]. Entre nuevo y viejo se abre una fractura, que el ritual marca y pone en juego. En Babilonia, el rey, al inicio del año, es completamente destituido, humillado y, finalmente, entronizado de nuevo[4].

En Atenas, empieza el ciclo de las fiestas, que señalan el fin antes del nuevo principio, ya dos meses antes de las Panateneas. Se debe proceder a la purificación del santuario central de Atenea *Poliás*, al «ornato» y al «lavado»: se celebran los *Kallyn-*

1 Arist. *EN* 1160a 25-28.
2 Arist. *Ath. pol.* 56, 2.
3 Antipho 6, 42; 44.
4 *ANET* 334.

téria y los *Plyntéria*[5]. Las mujeres de una familia noble, los Praxiérgidas, se encargan de ello: le quitan el ornato a la antigua imagen de culto del Erecteion, incluso el vestido, y la cubren con una tela[6]. Entonces se celebra una procesión, para llevar los vestidos al lavadero y eliminar la suciedad; delante de la procesión se lleva un pastel de higos, «porque éste fue el primer alimento civilizado, que los hombres degustaron»[7]; se cuenta además que, tras la muerte de la hija de Cécrope, Aglauro, la primera sacerdotisa de Atenas, no se lavó ningún vestido durante un año entero[8]. Así se recuerda la muerte y la época antigua y, al mismo tiempo, se mira hacia el futuro, hacia un principio con alimento «civilizado», aunque el higo, con toda su dulzura, comporta siempre algo primitivo, oscuro e incluso obsceno. Así, el orden habitual de la vida se interrumpe; ese día la diosa no está a disposición de su ciudad. Por ello, se considera un día aciago *(apophrás)*[9]; para su desgracia, Alcibíades regresó a Atenas precisamente ese día.

Al principio del mes siguiente tiene lugar la misteriosa fiesta nocturna de los *Arrhephória*; con ella concluye el servicio sacerdotal de dos muchachas, las Arréforos, que han habitado durante casi un año en la Acrópolis.

> Se colocan sobre sus cabezas lo que la sacerdotisa de Atenea les da para que lleven y ni la que lo da sabe qué es, ni lo saben las que lo llevan. Hay un recinto en la ciudad de la llamada Afrodita en los Jardines y a través de él hay una bajada subterránea natural; por allí bajan las jóvenes. Abajo dejan lo que llevan y cogen otra cosa que llevan enteramente cubierta. Entonces a éstas las dejan ya marchar y llevan a otras jóvenes a la Acrópolis en lugar de ellas[10].

Lo que se llevaba en las cestas *(kístai)* cerradas y lo que se llevaba encima cubierto sólo se puede adivinar; Arréforos parece querer decir «portadora de rocío», donde «rocío» alude al mismo tiempo a la fecundación y a una nueva generación. Las excavaciones en la pendiente norte de la Acrópolis[11] han sacado a la luz una empinada escalera –que originariamente, en la ciudadela tardomicénica, conducía a una

5 *AF*, pp. 17-22 (es errónea la asociación con la procesión de Palas, véase II 4, n. 43); sigue siendo una cuestión abierta la fecha exacta: el hecho de que, según el calendario de Nicómaco, el día 29 de Targelión se hiciera donación de una «tela» a Atenea (*LSS* 10 A 5) pareció confirmar la hipótesis de esta fecha, pero las múltiples reuniones de la asamblea celebradas en ese día se oponen a esta tesis. Mikalson (véase V 2.1, n. 4), pp. 160-164. El calendario de Tórico (véase V 1, n. 6) celebra las Plinterias en «Esciroforión». Cfr. también L. Koenen, «Eine Hypothesis zur Auge des Euripides und tegeatische Plynterien», *ZPE* 4 (1969), pp. 7-18.

6 Plut. *Alc.* 34, 1.

7 Paus. Att. *eta* 1 Erbse; sobre el higo, Ath. 78bc; Rohde II, pp. 406s.

8 Phot. *s.v. Kallyntéria kaì Plyntéria* Theodoridis; *Anecdota Graeca* I, 270, 1 Bekker.

9 Plut. *Alc.* 34, 1.

10 Paus. 1, 27, 3 (trad. de M. C. Herrero Ingelmo, 1994); *AF*, pp. 9-17 (es errónea la relación con las Tesmoforias); Burkert, *Hermes* 94 (1966), pp. 1-25 (trad. it.: «La saga delle Cecropidi e le Arreforia: dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee», en M. Detienne [ed.], *Il mito. Guida storica e critica*, 1975, pp. 25-49); *HN*, pp. 169-173. La fecha puede determinarse con toda probabilidad por el hecho de que, según el calendario de Nicómaco (*LSS* 10 A 20; integraciones de S. Dow), el día 2 se ofrecían sacrificios a Atena, a Curótrofo y a Aglauro, y, según el calendiario de Erquias, *LSCG* 18, a Curótrofo, Atenea Políade, Aglauro, Zeus *Polieús* y Posidón (¿=Erecteo?) el día 3 de Esciroforión.

11 O. Broneer, *Hesperia* 1 (1932), pp. 31-55; 2 (1933), pp. 329-417; 4 (1935), pp. 109-188; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, 1987, pp. 93-95.

fuente— y, en las rocas de la vertiente este, un pequeño santuario de Eros; hasta aquí se puede seguir el camino de las Arréforos. El rito aparece reflejado en el mito de las hijas de Cécrope[12], el primer rey de la ciudadela ateniense, que era medio serpentino: Atenea entregó a Aglauro, a Herse y a Pandroso una *kíste* con la prohibición expresa a cada una de ellas de abrirla; por la noche, en ausencia de Atenea, les vence la curiosidad: Aglauro y Herse descubren en la cesta al misterioso hijo de Hefesto, Erictonio, y en ese mismo momento una o dos serpientes salen de la cesta y las muchachas, aterrorizadas, se precipitan desde la pendiente norte de la Acrópolis y encuentran la muerte. Allí, al pie del despeñadero, se encuentra el santuario de Aglauro; Pandroso, que a su vez lleva el «rocío» *(drósos)* en el nombre y que en el mito queda libre de culpa, tiene su recinto delante del Erecteion, donde crece el olivo sagrado; bañado de rocío, encarna la continuidad del orden de la polis[13]. En este orden se incluye también el servicio, de casi un año de duración, de las muchachas que también empiezan a tejer el peplo de las Panateneas. En las *kístai* estaban quizá sólo los restos de la limpieza de la lámpara de Atenea (que permanece encendida durante el año entero): lana y aceite; el mito convierte las cosas más simples en símbolos de lo inaudito: con lana se limpió Atenea el muslo del semen de Hefesto y luego la tiró al suelo, de donde nació Erictonio[14]. Ni la sacerdotisa de Atenea ni las muchachas deben saber de dónde proviene el niño secreto en el ámbito de la virginidad, pero su camino nocturno las lleva a Afrodita y a Eros. La serpiente pertenece a Atenea, aterradora y sin embargo «fascinante» también en el sentido de la fecundación fálica; se dice y se cree que es una aparición de Erictonio-Erecteo[15].

No estaba permitido llevar cabras a la Acrópolis, porque la cabra es enemiga del olivo, excepto una vez al año para el «necesario» sacrificio[16]. Es obvio vincular esta excepción con la fiesta de lo inaudito, las Arreforias. La muerte mítica de muchachas y el sacrificio de cabras también están relacionados entre sí en otros lugares. De la víctima queda la piel, del sacrificio de la cabra *(aîx)*, la égida *(aigís)*, la capa de Atenea, de la que emana un terror pánico[17]; según el mito, Atenea regresa justo cuando las hijas de Cécrope han abierto la *kíste* y se han precipitado a su muerte.

Nueve días después, el 12 de Esciroforión, se celebra la fiesta de las Esciras con una curiosa procesión: bajo un palio «la sacerdotisa de Atenea, el sacerdote de Posidón y el de Helio se dirigen desde la Acrópolis a un lugar, que se llama Esciro; los Eteobútadas llevan el palio»[18]. Los Eteobútadas son los miembros de la noble estirpe ática que también procuran la sacerdotisa de Atenea y el sacerdote de Erec-

12 *PR* I, pp. 199s.; II, pp. 137-140; B. Powell, *Erichthonius and the three daughters of Cecrops*, 1906; sobre las pinturas vasculares: M. Schmidt, *AM* 83 (1968), pp. 200-206; U. Kron, *LIMC s.v. Aglauros, Herse, Pandrosos* I (1981), pp. 283-298. M. C. Astour, *Ugaritica* 6 (1969), pp. 9-23, revela un curioso paralelo ugarítico.

13 Véase II 5, n. 18; el santuario de Aglauro es el lugar del juramento de los efebos, cfr. R. Merkelbach, *ZPE* 9 (1972), pp. 277-283.

14 *HN*, p. 171; véase III 2.4, nn. 44-45.

15 Paus. 1, 24, 7. Sobre la relación entre Erictonio y Erecteo, *HN*, pp. 168; 176.

16 Varro *De re rust.* 1, 2, 20.

17 Véase III 2.4, n. 19.

18 Lisimachid. *FGrHist* 366 F 3; *AF*, pp. 40-50 (es errónea la asociación con las Tesmoforias); *HN*, pp. 161-168.

teo; el ancestro de la estirpe, Butes, se considera hermano de Erecteo[19]. El lugar llamado Esciro, un recinto de héroes, se encuentra fuera de la ciudad, en el camino a Eleusis; no lejos de allí hay un santuario de Deméter y Core, donde también se venera a Atenea y a Posidón[20]: evidentemente ésta es la meta de tales procesiones; Atenea y Posidón son aquí huéspedes de las divinidades eleusinias. El sacerdote de Erecteo y el de Atenea no van ese día a «su» templo en la Acrópolis, sino lejos de él, más allá de los confines de la ciudad; no se trata de una procesión *(pompé)* normal, sino de un «alejamiento» *(apopompé)*: la diosa de la ciudad y el primer rey, representados por sus sacerdotes, abandonan la ciudadela y la ciudad. Les acompañan otros miembros de su estirpe llevando la «piel de carnero de Zeus», que se utiliza para la purificación de los que se habían manchado con el asesinato[21]. La procesión hacia Eleusis aparece en el mito como el camino tomado por Erecteo en la lucha contra los eleusinios comandados por Eumolpo, en la que el rey encontró su misterioso final. «Esciro» se introduce como adivino de los eleusinios que cayó en la batalla y que, con su tumba, dio nombre al lugar; la esposa de Erecteo fue instituida como primera sacerdotisa de Atenea, según Eurípides en su drama *Erecteo*[22]. El mito da por tanto a esta *apopompé* la interpretación más radical: a mitad del mes, antes del fin del año, se celebra la muerte del rey.

Las Esciras son una fiesta especial para las mujeres de Atenas: es uno de los pocos días del año en que pueden abandonar la reclusión del gineceo y reunirse, en virtud de una antigua costumbre. Desarrollan su propia organización; presidirlas es un gran honor. A los hombres todo ello les resulta inquietante; Aristófanes describe cómo las mujeres en esta ocasión urdieron un complot para tomar el poder del estado por medio de la «Asamblea de las mujeres»[23]. El orden patriarcal de la casa se disuelve en el momento en que desaparece la más alta autoridad de la ciudadela.

Las demás purificaciones y sacrificios del día no se describen. La palabra *skíros* parece significar algo así como «tierra blanca»; se decía que una vez Teseo, antes de dejar Atenas, había fabricado y llevado allí una estatua de Atenea de «yeso»[24]. Otras alusiones se refieren a juegos de dados y a desenfreno en el lugar llamado «Esciro».

Dos días después tiene lugar en la Acrópolis abandonada el sacrificio de toro más complejo y extraño del año, la «muerte de la res» *(Bouphónia)*, en honor del «Zeus de la ciudad» *(Dìi Polieî)*; ya en Aristófanes las *Dipolias* podían citarse proverbialmente para indicar una costumbre anticuada y absurda[25]. Las rarezas empiezan con el hecho de que el animal debía elegirse a sí mismo para el sacrificio: una serie de reses son conducidas en torno al altar donde se han colocado ofrendas de grano: el animal que empieza a comer del «alimento sagrado», es abatido en ese lugar con el hacha. Según la leyenda, fue la ira espontánea de un piadoso campesino frente a tal profanación la que causó la primera «muerte de una res». Sin

19 Toepffer, pp. 113-133.
20 Paus. 1, 36, 4; 37, 2.
21 Paus. Att. *delta* 18 Erbse.
22 Eur. *Erechtheus* fr. 370, 90-97 Kannicht; *PR* II, pp. 140-143; *HN*, pp. 166-168.
23 *LSCG* 36, 10-12; Aristoph. *Eccl.* 18; *HN*, pp. 166-168.
24 Schol. Paus. 1, 1, 4 Spiro. Sobre la función del yeso, esto es, una mezcla de cal «para enlucir los pozos y cubrir las semillas», véase Brumfield (1981), p. 173.
25 Aristoph. *Nub.* 984s.; *AF*, pp. 158-174; Cook III, pp. 570-605; *HN*, pp. 153-161; texto principal: Theophr. en Porph. *De abst.* 2, 28-30 = fr. 584 Fortenbaugh.

embargo, este golpe mortal significa culpa: el «verdugo de la res» tira el hacha y huye; los demás desmiembran la víctima y celebran un banquete. A continuación tiene lugar, en un tono bastante burlesco, un juicio en el Pritaneo para establecer la culpa de la muerte de la res. El «verdugo» ha desaparecido, pero los demás participantes se echan la culpa unos a otros: las portadoras de agua culpan a los que afilan el hacha y el cuchillo, éstos, al que ha entregado el hacha, éste, al matarife, éste a su vez culpa al cuchillo, que, finalmente, como es mudo, es arrojado al mar. La piel de la res se rellena, se levanta la res, uncida a un arado: a través de la «resurrección» el asesinato queda anulado.

Karl Meuli ha demostrado que tales «comedias de la inocencia», con los sentimientos de culpa que expresan, son algo muy antiguo que se remonta a la época de los cazadores[26]. Otras hipótesis suscitadas por historiadores de las religiones, según las cuales este toro sería real u originariamente el propio dios o un tótem, el espíritu de la vegetación o el rey, aportan más mitología adicional que aclaración. La muerte de la víctima, componente natural de todo sacrificio animal, se representa aquí de tal manera que se crea una atmósfera de lo siniestro, de culpabilidad, que precisamente tiene lugar el último mes del año. Este sacrificio está muy relacionado con las Esciras de múltiples formas: son los miembros de una familia eleusinia, los Cérices, los que llevan a cabo la «matanza de la res», después de que, dos días antes, Erecteo y Atenea hayan partido hacia Eleusis; además, los Cérices afirman que el origen de su estirpe se remonta a Hermes y a una hija de Cécrope, Herse, mientras que el hierofante, de la estirpe de Eumolpo, es un huésped permanente en el Pritaneo ateniense. Atenas y Eleusis participan juntas en un ritual de inversión y disolución.

La disolución, escribe Platón[27], no es menos buena ni necesaria que el nacimiento de lo nuevo; por ello quería dedicar en su ciudad el último mes del año al dios del mundo subterráneo, Plutón. El horror de la destrucción de la vida se demuestra en el rito; las personas quieren distanciarse mediante la huida y la liberación de la culpa y, sin embargo, como muestra la leyenda etiológica de un modo paradójico e impresionante, la única forma de superación es la repetición con la participación de todos; así, la «matanza» es al mismo tiempo afirmación de la ciudad, en honor de Zeus, el señor de la ciudad.

La luna nueva trae consigo un nuevo principio; primero, el séptimo día de Hecatombeón tiene lugar la «Hecatombe» en honor de Apolo, que da nombre al mes; se cuenta que el día 8 Teseo regresó a Atenas[28]. El 12 se celebra otra vez una fiesta de la inversión y del intercambio de papeles: la fiesta de Crono, las *Krónia*[29].

26 Meuili *passim*; sobre las Bufonias, pp. 275-277.

27 Plat. *Leg.* 828cd.

28 *AF*, p. 201; Plut. *Thes.* 12, 2, cfr. n. 24.

29 *GF*, pp. 35-40; *AF*, pp. 152-155; en Cidonia, en la isla de Creta, los esclavos pueden fustigar a los hombres libres, Ephor. *FGrHist* 70 F 29. Durante la fiesta de las *Pelória* en honor de Zeus, en Tesalia, se sueltan las cadenas de los prisioneros, Bato *FGrHist* 268 F 5. M. Pohlenz, «Kronos und die Titanen», *NJb* 37 (1916), pp. 549-594; U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Kronos und die Titanen», *SBBerlin*, 1929, pp. 35-53 = *Kl.Schr.* V 2, 1971, pp. 157-183, han buscado en Crono un dios pregriego (véase III 3.2, n. 19); Nilsson, *GGR*, pp. 510-516, entiende a Crono, a causa de la hoz, como un dios de la cosecha, en contra, West, pp. 217s. Altar y templo: Philochor. *FGrHist* 328 F 97; Paus. 1, 18, 7.

Aquí queda en suspenso el rígido orden de la sociedad pero de una forma diferente a la de las Esciras: los esclavos, normalmente privados de derechos, oprimidos y maltratados, son invitados a la mesa por sus señores para un opulento banquete; también se les permite deambular por la ciudad, gritando y haciendo ruido. Además debe hacerse un sacrificio oficial; de hecho Crono comparte templo y altar con Rea. Crono representa el período que precede al orden establecido por Zeus; en relación con el mito de las edades, llegó a ser soberano de la edad de oro[30]. El dominio y el trabajo, las obligaciones de la vida cotidiana actual no existían «todavía»; así, en su fiesta, se regresa a una época primigenia ideal que, por supuesto, no puede durar. En algunas ciudades jonias se utiliza el nombre de mes Cronión en lugar del ático Esciroforión; en Atenas se produce una duplicación de los motivos que ponen de relieve el contraste entre disolución y nuevo principio con aspectos cambiantes.

Sigue, el 16 de Hecatombeón, la fiesta de las *Synoíkia*[31], que se celebra en conmemoración del *synoikismós* llevado a cabo por Teseo, la agrupación de todos los pueblos áticos en una comunidad ciudadana. Se celebra un sacrificio en honor de *Eiréne*, la paz, y se lleva a cabo precisamente en la ciudadela; la polis queda de nuevo claramente perfilada, mujeres y esclavos vuelven a quedar confinados dentro de sus límites.

Por último, están las fiestas del día de nacimiento de la ciudad, las *Panathénaia*[32]. Esta fiesta carece de todo lo extraño, nocturno, siniestro o burlesco de las fiestas anteriores; se mantiene un luminoso esplendor como el del friso de mármol del Partenón. Desde 566 aproximadamente se celebran cada cuatro años las «Grandes Panateneas» como agón panhelénico; pero los elementos fundamentales de la fiesta, procesión sacrificial y agón, son también propios de las «pequeñas» Panateneas anuales. El preludio lo constituye una fiesta nocturna (*pannychís*); al amanecer se va a buscar fuego nuevo, que se lleva en una carrera con antorchas desde el bosquecillo de Academo fuera de la ciudad[33], donde se celebran a la vez sacrificios a Eros y a Atenea, a través del ágora, hasta el altar de Atenea en la Acrópolis. A la puerta del Dípilon, donde el camino de Eleusis desemboca en la ciudad, se forma la gran procesión que el friso del Partenón ha inmortalizado con imperecedera belleza. Todos los miembros de la comunidad tienen su lugar, los jóvenes jinetes y los venerables ancianos, las muchachas con los útiles para el sacrificio, las cestas y las jarras; después, los animales para el sacrificio. Ya en las pequeñas Panateneas hay sacrificios para Atenea *Hygíeia* y otros, en los que toman parte todos los funcionarios, los prítanos, los arcontes, los estrategos, después se matan más de cien ovejas y vacas en el «gran altar» y se reparte la carne a toda la ciudadanía en la plaza del mercado[34]. El acto central de la fiesta propiamente dicha es ante todo la entrega del nuevo peplo al antiguo *xóanon* de Atenea *Poliás*; las mujeres de Atenas han traba-

30 Cfr. Plat. *Leg.* 713b; sobre la isla de los bienaventurados, Hes. *Erga* 173a, Pind. *Ol.* 2, 70, véase IV 2, n. 39 [Cfr. asimismo H. S. Versnel, «Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos», en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, 1987, pp. 121-152; A. Bernabé. *Isimu* 7 (2004), pp. 63-76].

31 *AF*, pp. 36-38.

32 *AF*, pp. 22-35; *HN*, pp. 173-177. Parke (2), pp. 29-50; J. Neils (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenaic festival in ancient Athens*, 1993; ead. (ed.), *Worshipping Athena. Panathenaia and Parthenon*, 1996.

33 Sobre Hecademo-Academo véase IV 4, n. 57; Ath. 561e; Schol. Soph. *Oed.Col.* 701 de Marco.

34 *IG* II-III^2 334 = *LSCG* 33 B 10ss.; cfr. *AF*, pp. 25s.

jado juntas en él durante meses; el motivo iconográfico tradicional bordado en la tela es la Gigantomaquia, representada también en el frontón del templo más antiguo de Atenea, construido en época de Pisístrato. Mientras en el centro del friso interior del Partenón se representa la entrega del peplo, el frontón oriental, sobre él, mostraba el nacimiento de Atenea en medio de los dioses; por su parte, la Centauromaquia de las metopas exteriores aporta variaciones en el tema de la victoria sobre las fuerzas exteriores a la civilización: derrota del inferior, triunfo del superior, de esta manera, todo parece ocupar su lugar apropiado.

El agón de las Panateneas comprende una forma curiosa y antigua de carrera de carros, que es una continuación directa de la lucha de carros de la Edad del Bronce: el *apobátes*, el salto del guerrero armado del carro en marcha a gran velocidad seguido de una carrera a pie. El inventor de la carrera de carros con atuendo de guerra es, según la tradición, Erictonio, el fundador de las Panateneas. El mito puede omitir generosamente cómo el niño madura en la *kíste* hasta convertirse en hombre; es suficiente que el rey esté presente en la fiesta de las Panateneas con toda su fuerza; con un salto guerrero consigue la propiedad de su tierra. Del misterio de la noche de las Arréforos, surge la autoridad del día. Ésta es la fiesta de año nuevo de la polis de Atenas y de su diosa.

Se trata de un complejo muy amplio, que sin embargo vibra a un ritmo rico en significado. Es cierto que hay algunas aglomeraciones fortuitas (*Skíra* y *Krónia*, por un lado, *Hekatómbaia*, *Synoíkia*, *Panathénaia*, por otro, parecen casi duplicados); las *Bouphónia* pueden faltar o representar ellas solas la fiesta anual, como indica en otros lugares la existencia de un mes Bufonión, pero su orden no es intercambiable. Atenas es la ciudad de Atenea; pero este ciclo de fiestas no queda limitado por esta circunstancia. Se pone en movimiento casi un Olimpo entero de dioses y varios héroes: Atenea, Aglauro, Pandroso, Curótrofo, Erecteo, Afrodita y Eros, para empezar; Atenea, Posidón-Erecteo, Apolo-Helio, Deméter y Core, el héroe Esciro para las Esciras; Zeus *Polieús*; después, Apolo, Crono, Teseo, Irene y, por último, junto a Academo y Pandroso, Erecteo y sobre todo Atenea, que está presente tanto al final como al principio. La tensión de la fiesta se expresa también en los animales destinados al sacrificio: cabra, carnero, toro y, sólo al final, el sacrificio normal de oveja y vaca. Diversas familias de patricios participan según el orden: Praxiergidas, Eteobútadas, Cérices y finalmente todos los magistrados democráticamente elegidos. Además, existe la dimensión de centro y límite, dentro y fuera: de la Acrópolis a Esciro, de Academo a la Acrópolis; se ven afectados los límites trazados en la sociedad, las mujeres, los esclavos y también los límites de la vida en general, con muerte del rey, procreación, virgen, niño y Eros. Lo que falta, en contraste por ejemplo con el mundo babilonio, es la extensión a lo cósmico, la creación del mundo y la lucha con el dragón; incluso los Gigantes, nacidos de la tierra, son hoplitas. Se desarrolla un organismo en cierto modo antropomorfo, adaptado a la medida y a la existencia humanas.

Evidentemente, el nexo central de las Arreforias, pasando por las Esciras, hasta las Panateneas parte de la figura del primer rey Erecteo; el rito de la ciudad, que se ha convertido en modelo de la democracia, perpetúa un reino que en realidad no habría perdurado esencialmente más allá de la época micénica. Ello no quiere decir que el ciclo de fiestas como tal se remonte a la Edad del Bronce. La restauración de la escalera de las Arréforos en el siglo XI, según han constatado los arqueó-

logos[35], quizá proporcione una fecha para la institución del ritual; en lugar de la fuente real, un camino nocturno llevaba a las profundidades. Quizá la fuerza religiosa proceda precisamente del reino simbólico y ya no del real.

Se pueden conjeturar períodos de fiestas similares para las otras ciudades griegas; algo parecido se percibe en el ámbito de Hera de Argos[36]. Para lo demás, falta la documentación.

2.3. *Kárneia*

Las Carneas son la fiesta más importante del año para los dorios y generalmente dan también nombre a un mes al final del verano[1]. El hecho de que durante estas fiestas no se pudiera hacer la guerra trastornó sensiblemente las acciones militares de Argos y Esparta en varias ocasiones, sobre todo durante las Guerras Médicas: debido a las Carneas, los espartanos llegaron demasiado tarde a la batalla de Maratón y Leónidas fue enviado a las Termópilas con un contingente insuficiente[2].

Ya no es posible establecer la fecha exacta en el mes; en Cirene se menciona el séptimo día, en Tera, el vigésimo, en Esparta, el plenilunio[3]; la fiesta dura aquí nueve días; si se consideran juntas las fechas de Cirene y de Esparta, se llega a la conclusión de que la fiesta duraba del 7 al 15 de *Kárneios*, de forma que terminara con la luna llena.

Se dice que la fiesta en Esparta es «una reproducción de la forma de vida militar»[4]: se erigen nueve «sombrajos» *(skiádes)*, una especie de cabaña o tienda; bajo cada sombrajo comen nueve hombres y lo hacen todo según una norma; en cada una están representadas tres fratrías. Se trata por tanto de una selección representativa de «hombres» que se reúnen bajo un techo provisional, fuera del ámbito normal de la vida, para un banquete sacrificial común, aislados y sin embargo unidos los unos a los otros en una vida de campamento *quasi* militar.

Además, se escoge por sorteo a cinco de entre los hombres célibes de cada *phylé*, los *Karneâtai*[5], que, «al servicio del *Kárneios*», deben costear a sus expensas los gastos de la fiesta, de los sacrificios y los coros. La atmósfera de la fiesta se caracteriza sobre todo por las danzas de muchachos y muchachas. Una pintura vascular muestra, junto a un pilar con la inscripción *Kárneios*, algunos jóvenes y una muchacha con amplias y vistosas coronas de hojas *(kalathískoi)* que se adornan o están ya dando vueltas en la danza[6]. El mismo Apolo se alegra cuando ve —incluso antes de la fundación de

35 *Hesperia* 8 (1939), p. 432, cfr. *Antiquity* 30 (1956), pp. 9-18.

36 Burkert, *HN*, pp. 181-189.

1 Wide, pp. 63-87; *GF*, pp. 118-129; *CGS* IV, pp. 259-263; Prehn, *RE* X (1919), cols. 1986-1988. Carneas como fiesta de los dorios: Thuc. 5, 54; Paus. 3, 13, 4; Schol. Theocr. 5, 83; Cnido, véase n. 11; Tera, véase n. 12; Cirene, véase n. 29.

2 Herod. 6, 106; 7, 206; *GF*, pp. 118 s.; Popp, pp. 75-106.

3 Plur. *Quaest. conv.* 717D; *IG* XII Suppl. 1324 (donde leo *Karnéia théon*), cfr. Friedländer-Hoffleit 176; Eur. *Alc.* 448 s.

4 Demetr. Sceps. en Ath. 141e = fr. 1 Gaede; nada induce a aceptar, con Wide, p. 81 y *GF*, p. 122, que ésta sea la «segunda parte» de la fiesta.

5 Hesych. *s.v. Karneâtai* Latte; la palabra *phylé* es un añadido.

6 Cratera de volutas de Tarento: P. Wuilleumier, *RA* 30 (1929), pp. 197-202; *RA* VI 2 (1933), pp.

Cirene— a los guerreros dorios danzando con las rubias «libias», «cuando había llegado el tiempo fijado para las Carneas»[7]. Desde el año 676 las fiestas Carneas en Esparta se desarrollan hasta convertirse en un gran agón musical, que desempeñó un papel central en la evolución de la música y la poesía griegas[8]. «No sólo un día» duran los cantos y las danzas de los jóvenes, porque Apolo es rico en cantos[9].

Algunos de los *Karneâtai* emprenden una curiosa carrera; se les llama «corredores de los racimos de uvas», *staphylodrómoi*. Frente a ellos hay uno que no corre desnudo, como suelen hacer los atletas griegos, sino envuelto en vendas de lana; está sin duda en desventaja en la carrera y precisamente de eso se trata: él inicia la carrera con una oración a los dioses para el bien de la ciudad; los demás lo siguen y «si lo alcanzan, esperan bienes para la ciudad», según una tradición local, «y si no, lo contrario»[10]. En una inscripción de Cnido se honra a un «corredor de las Carneas»[11] y otro corredor de Tera presume de haber organizado por primera vez un rico banquete festivo después de la carrera[12].

Evidentemente el recorrido previsto para la carrera es limitado para asegurarse de que el corredor impedido sea alcanzado por los demás. Según Píndaro, en Cirene el rey fundador Aristómenes hizo construir inmediatamente un camino pavimentado para la procesión de Apolo[13]. En Esparta hay, según Pausanias[14], una pista *(drómos)*, donde la juventud espartana se ejercita en la carrera; al final de la pista se encuentra el templo de Ilitia, de Apolo Carneo y de Ártemis *Hegemóne*, la «guía»; *agétas* «guía» era el título dado a alguien consagrado al servicio sacerdotal durante la fiesta[15]; Ilitia alude a la nueva vida que sale a la luz.

Al ser el tipo de deporte más sencillo, la carrera a pie está presente generalmente en los agones; lo que distingue la carrera de las Carneas es que, en este caso, alguien corre delante y debe ser alcanzado por los demás; es por tanto una caza, en la que de la persona designada como presa no se espera un grito de desesperación, sino un buen augurio para la polis: el consentimiento voluntario de la víctima[16]. La víctima lleva también vendas de lana. Heródoto describe un supuesto sacrificio humano en honor de Zeus *Laphýstios* en Tesalia; el hombre destinado a ser víctima, de la estirpe de Frixo, era llevado al altar «totalmente envuelto en vendas de lana». En el mito, el propio Frixo debía ser sacrificado, pero lo salvó un carnero de oro[17]. También pertenece a las fiestas Carneas el sacrificio de un carnero[18]; una antigua inscripción

---

3-30; A. D. Trendall, *The Red Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, 1967, p. 55, nº 280; Arias-Hirmer, pp. 234-235.

7 Call. *Hymn.* 2, 85-87.

8 Sosib. *FGrHist* 595 F 3; *Karneonîkai* en Hellanic. *FGrHist* 4 F 85-86.

9 Call. *Hymn.* 2, 30 s.

10 *Anecdota Graeca* 305, 25 Bekker; además Hesych. *s.v. staphylodrómoi*; dedicatoria de un *staphylodrómos*, *IG* V I, 650; 651.

11 *AJA* 77 (1973), pp. 413-424; *Bulletin épigraphique* (1974), nº 549; la inscripción se data en 180-170 a.C.; la victoria de las Carneas, a finales del s. III.

12 *IG* XII 3 Suppl. 1324; *GF*, pp. 125 s.; la lectura *Karnéia théon* (y no *theôn*) se comprueba ahora por el paralelo con Cnido.

13 Pind. *Pyth.* 5, 90-94 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002].

14 Paus. 3, 14, 6.

15 Hesych. *s.v. agétes* Latte; *GF*, p. 123.

16 Véase II I, n.6.

17 Herodt. 7, 197; *HN*, pp. 130 s.

18 Theocr. 5, 83.

votiva a *Kárneios* procedente de Laconia presenta un par de cuernos de carnero encima de la inscripción[19], se asegura de este modo que *kárnos* significa simplemente «carnero»[20]. El corredor envuelto en vendas de las Carneas y el carnero se representan el uno al otro, como se sugiere en el mito de Frixo.

Sam Wide señaló paralelos convincentes entre la carrera de las Carneas y algunas costumbres europeas en la época de la cosecha, durante las que se persigue y se mata a un animal[21]; el nombre «corredor de los racimos de uvas» apunta a la vendimia, pero el mes de Carneo es muy anterior a la recogida de la uva[22]. Aún más estrechas son las relaciones con la captura y muerte de un «hombre salvaje» o de un «oso» en la competición cultual estacional[23], que no tiene ninguna relación con la recolección. Siguiendo a Mannhardt, Wide interpretaba la víctima como el «demon de la vegetación». Los dorios daban a la fiesta otro significado específico: las leyendas etiológicas vinculan la fiesta ora con la conquista de Troya, ora con el «regreso de los Heraclidas», esto es, con la migración doria, ora con la fundación de Cirene; todos tienen en común la partida hacia la conquista.

> Se cuenta que en el Ida troyano los griegos cortaron unos cornejos (*kráneiai*) que habían crecido en el bosque sagrado de Apolo para la construcción del caballo de madera y, cuando se enteraron de que el dios estaba encolerizado con ellos, lo propiciaron con sacrificios y dieron a Apolo el sobrenombre de Carneo[24].

El arbitrario juego de palabras *kráneiai-Kárneios* muestra que la fiesta doria debe haberse vinculado —de una forma un tanto forzada— con el ámbito propiamente heroico, troyano; no es casual que Agamenón y Menelao sean reyes de los centros dorios posteriores, Argos y Esparta. Del recinto de Apolo, mediante la culpa y la expiación, se obtiene el instrumento que propicia la toma de Troya.

Más común es la narración según la cual «Carno» fue un adivino que se encontró con los Heraclidas durante su invasión del Peloponeso; aunque no era un enemigo, Hipotas, el «jinete», lo mató; para expiar el delito, que trajo consigo la peste y todo tipo de desgracias para el ejército, se introdujo la fiesta de las Carneas[25]. De nuevo, la fiesta precede al auténtico éxito en la guerra. Pausanias menciona otra tradición local espartana diferente[26]: «Carneo el doméstico» (*Oikétas*) fue un ser divino que, ya antes de la llegada de los Heraclidas a Esparta, tenía su culto en la casa

19 *BSA* 15 (1908-1909), pp. 81-85; *IG* V 1, 222; cfr. *BCH* 89 (1965), pp. 370-376; Paus. 4, 33, 4; Apolo Carneo y Hermes con carnero: F. Imhoof-Blumer, *Revue Suisse de Numismatique* 21 (1917), pp. 5-11, interpreta como Apolo Carneo la efigie en algunas monedas de un dios con cuernos de carnero.

20 Hesych. *s.v. kárnos* Latte.

21 Wide, pp. 76-81.

22 Carneo = Metagitnión: Plut. *Nic.* 28, 2; dos meses después se celebra la fiesta ática de las Oscoforias (*AF*, pp. 142-147) parangonable a las Carneas: procesiones con racimos de uva y competición de carrera; mito de la llegada de Teseo y de la muerte de su padre, Egeo.

23 R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, 1952, pp. 52-59.

24 Paus. 3, 13, 5 [trad. de M.C. Herrero Ingelmo, 1994], cfr. Schol. Theocr. 5, 83d; un troyano Carneo en Alcmán *PMGF* fr. 52 Davies.

25 Theopomp. *FGrHist* 115 F 357; Paus. 3, 13, 4; Schol. Call. *Hymn.* 2, 71; Schol. Pind. *Pyth.* 5, 106; Cono *FGrHist* 26 F 1, 26.

26 Paus. 3, 13, 3s.; cfr. el inaccesible *oíkema* de Apolo Carneo en Sición, Paus. 2, 10, 2.

del adivino Crío; éste había indicado a los dorios cómo podían conquistar Esparta. *Kriós* significa «carnero»; el «adivino Crío» evidentemente no es otra cosa que una traducción del «adivino Carno»; a «Carneo *Oikétas*» se le debe ofrecer el sacrificio de un carnero. Algunas inscripciones mencionan a sacerdotes y sacerdotisas de «Carneo *Oikétas* y Carneo *Dromaîos*»[27], lo que confirma la relación entre el sacrificio del carnero y la carrera en el *drómos*. Se llevaba a la procesión una construcción que se entendía como una «balsa», recuerdo de las balsas de las que los Heraclidas desembarcaron en Ríón, en el Peloponeso[28].

Según Calímaco, los inmigrantes dorios en Libia, ya antes de la fundación de Cirene, celebran sus Carneas en Acilis, en el período establecido, danzando entre las libias; desde allí fueron después conducidos en una marcha nocturna a la fuente de Apolo en Cirene[29]. Fuera, delante de la ciudad, en un asentamiento provisional, celebran las Carneas y, como los 81 hombres elegidos de Esparta, pasan fuera su vida de campamento. Una antigua culpa está vinculada a la fiesta; se rememora en la carrera y en el sacrificio de carnero, pero se expía precisamente en el ritual; y así los guerreros pueden marchar con mayor libertad hacia nuevas conquistas; la violencia y el derramamiento de sangre durante la conquista ya no les pueden perjudicar. Por este motivo no se permite hacer la guerra durante las Carneas; las Carneas constituyen el requisito para una campaña bélica segura.

«Carneo» se considera claramente un epíteto de Apolo y, sin embargo, se menciona también a un «Zeus Carneo»[30] y el «Carneo *Oikétas*» de Esparta parece ser un equivalente ctónico de Apolo; se le puede transferir el mito de Jacinto[31]. «Carno» es un mítico adivino, pero también una «aparición espectral» del propio Apolo y, al mismo tiempo, el «carnero». Se ha hablado de un «dios carnero predorio»[32], lo que no da cuenta de la complejidad del conjunto: la división de la comunidad en jóvenes, muchachas, célibes y «hombres», campamento en el exterior y conquista, el derrotado y los vencedores, el adivino y los guerreros, «el que habita» y el que viene, Carno y Apolo. Muchos interrogantes sobre la época posterior a las migraciones quedan sin respuesta. Según la tradición de Sición, el año 1161 a.C. los sacerdotes de las Carneas ocuparon el lugar de los reyes[33].

2.4. Antesterias

El nombre de las fiestas Antesterias[1] lo asocian los griegos con el «florecimiento» de la primavera; tienen lugar a mitad del mes de Antesterión en primavera. El nom-

27 *IG* V 1, 497; 589; 608. Apolo *Dromaîos* en Creta y en Esparta: Plut. *Quaest. conv.* 724C.
28 *Anecdota Graeca* 305, 31 Bekker; Hesych. *s.v. stem(m)atiaîon*; F. Bölte, *RhM* 78 (1929), pp. 141-143; no es segura la pertenencia a las Carneas.
29 Call. *Hymn.* 2, 85-89; Herodt. 4, 158.
30 En Argos, Schol. Theocr. 5, 83bd.
31 Praxilla *PMG* fr. 753 (= Paus. 3, 13, 5) hace de Carneo el *erómenos* de Apolo.
32 S. Eitrem, *Der vordorische Widdergott*, 1910.
33 Castor *FGrHist* 250 F 2; el asesino de Carno, o su hijo, expulsa a los reyes predorios y funda el dominio dorio en Corinto, Cono *FGrHist* 26 F 1, 26.
1 *CGS* V, pp. 214-224; *AF*, pp. 93-123; *GGR*, pp. 594-598; Pickard-Cambridge (2), pp. 1-25 (trad. it.: *Le feste drammatiche di Atene*, 1996); G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, 1951; *HN*, pp. 236-269;

bre del mes y la fiesta son comunes a los atenienses y a todos los dorios; ambos deben remontarse a la época anterior a la migración[2]. En Atenas se podía hablar también de las «Dionisias más antiguas»[3], en contraste con las «Grandes Dionisias», que no se introdujeron hasta el siglo VI. Un pequeño santuario de Dioniso «en los pantanos» *(en límnais)*[4] se abría sólo una vez al año para esta fiesta el 12 de Antesterión; el día, según el cálculo sagrado, se cuenta desde el amanecer hasta la puesta del sol; en el territorio de la ciudad de Atenas no había pantanos ni lagos y, por tanto, el nombre debe de haber llegado como nombre cultual junto con este Dioniso[5].

La fiesta dura tres días, llamados «apertura de tinajas», «jarras» y «ollas», *(Pithoígia, Choés* y *Chýtroi)* que toman su nombre de las realidades palpables del consumo de vino y de potaje. El vino prensado en otoño, según una estricta costumbre, no se espita hasta la primavera; así surge una fiesta fijada en el calendario e independiente de las vicisitudes del año campesino.

> En el santuario de Dioniso *en límnais*, los atenienses solían mezclar el vino nuevo, que habían transportado, para el dios en las tinajas y también lo probaban ellos mismos[...] complacidos con la mezcla entonaban cantos a Dioniso, danzaban y lo invocaban como el «Floreciente», el Ditirambo, el Furioso o el Impetuoso.

Así es como un historiador local ático describe el comienzo de la fiesta el 11 de Antesterión[6]. El «principio» del vino nuevo, la ofrenda de primicias, se traslada al ámbito del santuario, que no se abre hasta la puesta del sol; el día se dedica a los preparativos; se acarrean las tinajas de barro desde los viñedos dispersos por el campo; pequeños agricultores, jornaleros y esclavos llegan a la ciudad, conocidos y desconocidos aguardan ante el santuario la caída de la noche; después, mientras se rompen las tinajas, se honra al dios con las primeras libaciones.

El día de las «jarras» aumenta el consumo del vino nuevo en el ámbito de un concurso: cada uno recibe su medida de vino mezclado en una jarra especial (bien conocida por los arqueólogos) de más de dos litros de capacidad; el vencedor es el primero que vacía su jarra. También los esclavos participan en el concurso al igual que los niños: al cumplir los tres años de vida, son presentados a las fratrías durante las Apaturias y también toman parte en la bebida de *Choé* con una jarrita mucho más pequeña; «nacimiento, *Choé*, efebía y matrimonio», así se podían enumerar los hitos de una vida[7]. A los niños pequeños muertos se les dejaba una jarrita de *Choé* en la tumba, para recuperar en cierto modo lo que se habían perdido; las escenas de estos vasos ofrecen una vivaz representación de la fiesta de los niños con mesa de ofrendas, jarrita, todo tipo de juguetes y diversiones.

---

sobre el nombre, p. 237, n. 4; R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian iconography and ritual*, 1992; T. Guazzelli, *Le Antesterie. Liturgie e pratiche simboliche*, 1992; D. Noël, «Les Anthestéries et le vin», *Kernos* 12 (1999), pp. 125-152.

2 *AF*, pp. 122 s.; véase V 2.1, n. 16.

3 Thuc. 2, 15, 4.

4 Pickard-Cambridge (2), pp. 19-25 (trad. it.: *Le feste drammatiche di Atene*, 1996); *HN*, p. 238, n. 9; Travlos, pp. 274, 332; cfr. figs. 219, 379, 435.

5 Véase II 5, n. 6.

6 Phanodem. *FGrHist* 325 F 12.

7 *IG* II-III² 1368, 130.

Este día de alegría doméstica es sin embargo un «día de contaminación», (*miarà heméra*)[8]. Se pintan con pez las puertas, por la mañana temprano se compran hojas de espino blanco para «alejar a los fantasmas». Este día 12 de Antesterión todos los santuarios se cierran, se bloquean con cuerdas: se interrumpe el acceso a los dioses; también la vida comercial, que requiere el uso del juramento, debe detenerse. En cambio, la ciudad se puebla de siniestros huéspedes, sobre cuyos nombres e identidades la tradición antigua no se pone de acuerdo, «Carios» (*Kâres*) o «Queres» (*Kêres*), extranjeros o espíritus dañinos, que también se interpretan como «almas de muertos». Si los «Carios» de la leyenda etiológica aparecen como «habitantes anteriores» del Ática, convergen ambas interpretaciones[9]: «protohabitantes» o «espíritus de antepasados» son designaciones intercambiables para los espíritus que regresan que son invitados al banquete en días determinados; en Ugarit llegan como huéspedes los *rephaim*, que parecen ser ora gigantes primigenios, ora espíritus de muertos[10]. En realidad se trata del uso de máscaras; Dioniso, el dios del vino, es al mismo tiempo el dios de las máscaras; la costumbre de utilizar máscaras debía de formar parte de las Antesterias de una forma popular y no oficializada por la polis, de tal manera que, aparte de algunas alusiones en las pinturas de vasos, no tenemos mucha información acerca de ellas; no obstante, se habla de procesiones en carros en las que se profieren los peores insultos «desde los carros»[11].

Ante tales perspectivas, el concurso de bebida adquiere una dimensión lúgubre. Todos reciben la misma medida de vino, todos empiezan a beber al mismo tiempo después de una señal de trompeta por orden del «rey»; todos tienen también su propia mesa y durante el concurso no se podía pronunciar palabra. El mayor grado de comunidad va unido al mayor aislamiento posible de los participantes: el mito etiológico cuenta que el matricida Orestes estuvo hospedado en Atenas de tal manera que la comunidad de casa y mesa que se le concedió quedara al mismo tiempo anulada por la prohibición de comunicarse en el comer, el beber y el conversar[12]. La atmósfera del rito se caracteriza de la siguiente manera: los participantes se comportan en la bebida de *choé* como «contaminados» por un homicidio; por ello también se les excluye de los santuarios.

No faltan los mitos cruentos que se relacionan con el consumo del primer vino. En la literatura se aborda sobre todo la versión vinculada al pueblo vinatero ático de Icaria: Dioniso se alojó en casa de Icario y le enseñó a cultivar la vid y a hacer vino; pero, cuando Icario llevó su primer vino a sus vecinos, éstos creyeron que los había envenenado y mataron a Icario. También se alude a los que trajeron el vino de Etolia, a los que se dio muerte en Atenas[13]. La asociación del vino tinto con la sangre es antiquísima y ampliamente difundida.

El mito más consecuente sería que se diera muerte y se despedazara al propio Dioniso, el dios del vino, para que sirviera, como vino, para el placer sacramental.

8 Phot. *s.v. miarà heméra* Theodoridis; Hesych. *s.v. miaraì hemérai* Latte.
9 Zenob. Ath. 1, 30, p. 352 Miller; *HN*, pp. 250-255.
10 Gese, pp. 90-92.
11 *HN*, p. 253, n. 18.
12 Eur. *Iph. Taur.* 847-860; Phanodem. *FGrHist* 325 F 11; *HN*, p. 246.
13 R. Merkelbach, «Die Erigone des Eratosthenes», en *Miscellanea A. Rostagni*, 1963, pp. 469-526 y «Tragödie, Komödie und Dionysische Kulte nach der Erigone des Eratosthenes», en *Hestia und Erigone*, 1996, pp. 180-197; *HN*, p. 247.

Los primeros en formularlo de forma explícita son los alegoristas tardohelenísticos[14]; para ellos, «Dioniso» es un nombre para el vino, sus «sufrimientos» describen la preparación del vino. Durante la época arcaica, marcada por la impronta «homérica», un dios en cuanto tal es inmortal y, por tanto, no se le puede matar. Así, las leyendas arcaicas, en los relatos de asesinatos presentan a personas o en todo caso a héroes que deben ser aplacados. En los mitos secretos de los misterios las historias que se narran son muy diferentes[15]; quizá el mito del desmembramiento de Dioniso sea tan antiguo como la fiesta de las Antesterias. Por supuesto un sacramento campesino, claro en su significado, no sería todavía el origen último, sino, a su vez, una transposición del rito del sacrificio animal con su concatenación de culpa de sangre y banquete comunitario.

Una costumbre característica del rito de los cazadores y de los sacrificios es la recogida de los huesos; el día de las *choés* termina de una forma análoga: regía la regla siguiente:

> Después de acabar de beber, las coronas de hiedra que habían llevado no se debían depositar en los santuarios, porque habían estado bajo el mismo techo que Orestes; en lugar de eso, cada uno debía poner su corona alrededor de su jarra, llevársela a la sacerdotisa «en los pantanos» y celebrar después los otros sacrificios en el santuario[16].

«En un tropel de borrachos», según describe Aristófanes[17], se dirigen los bebedores al santuario *en límnais*; las imágenes de los vasos de *choé* muestran a menudo las figuras tambaleándose con la jarra vacía. Lo que con la «apertura de las vasijas» sale del santuario, será recogido de nuevo la tarde del día siguiente.

En el santuario «en los pantanos» prestan servicio catorce mujeres llamadas simplemente las «venerables» (*gérairai*); son designadas por el «rey» y su jefa es la «reina», la esposa del *árchon basileús*[18]. Ella toma juramento a las «venerables» y después le corresponde un papel bastante espectacular: ella misma es entregada al dios como esposa; la unión amorosa tiene lugar en el *Boukólion*, la «casa del pastor de vacas», junto al ágora.

En ningún otro testimonio se habla en griego tan explícitamente de una «boda sagrada» en el rito[19]; a las declaraciones de los escritores se añaden las pinturas de vasos, que o bien muestran a la «reina» en procesión, escoltada por sátiros, o bien representan la boda de Dioniso y Ariadna, rodeados de bebedores del día de las *choés*[20]. La cuestión de la consumación concreta de la «boda» queda sin respuesta: ¿yacía la mujer con una herma o aparecía el «rey» con la máscara del dios? La acusación de un orador contra una «reina» indigna ofrece tan sólo alusiones:

14 Diod. Sic. 3, 62, 7; Cornut. 30; *HN*, p. 249.
15 Véase VI 2.3, nn. 15-22.
16 Phanodem. *FGrHist* 325 F 11; *HN*, pp. 255s.
17 Aristoph. *Ran.* 211-219.
18 *HN*, p. 257.
19 Arist. *Ath. pol.* 3, 5; [Demosth.] 59, 73 y 76; Hesych. *s.v. Dionýsou gámos* Latte; véase II 7, n. 99.
20 *HN*, p. 258, 12.

> Esa mujer ha ofrecido inefables sacrificios para la ciudad; ha visto lo que, como no ateniense, no le habría estado permitido ver. Esa mujer ha entrado en la estancia en la que ningún otro de todos los muchos atenienses entra, salvo la esposa del «rey». Ha tomado juramento a las «venerables», que asisten en los actos sagrados, fue entregada como esposa a Dioniso, ha celebrado para la ciudad las prácticas ancestrales frente a los dioses, muchas prácticas sagradas, secretas[21].

La boda se consuma por la noche; los bebedores de *choé* velan con antorchas en torno al lecho de Dioniso y Ariadna. Podemos obtener un cuadro más preciso de lo que sucedía en el círculo de las «venerables» si podemos relacionar con las Antesterias las representaciones de los llamados «vasos leneos»[22]. Muestran mujeres escanciando y bebiendo vino y danzando ante un ídolo de Dioniso sumamente primitivo: una máscara barbada –o también dos máscaras una frente a otra– colgadas en una columna; se enrolla una tela alrededor de la columna para esbozar el cuerpo; ocasionalmente está sujeto por un palo atravesado como un espantapájaros; brazos y piernas ni siquiera se sugieren. Se adorna al dios con ramas y tortas ensartadas, ante él se coloca una mesa de ofrendas con alimentos y dos grandes vasijas de vino (*stámnoi*). Las mujeres se mueven pausada y elegantemente, cuando la fantasía del pintor no representa al grupo habitual de sátiros y ménades bailando en torno a la escena.

El ídolo del centro es sin duda Dioniso; evidentemente este dios no está presente constantemente en una estatua de culto, sino que se le «confecciona» para la fiesta, durante el transcurso de ésta. Una jarra de *choé* muestra la poderosa máscara del dios en un aventador de cereales y junto a él se encuentran dos mujeres con una jarra de vino y una bandeja de fruta[23]; un antiguo tipo de «vasos leneos» representa la máscara de Dioniso erigida en una cueva mientras una mujer baila ante ella[24]. ¿Debía quizás la «reina» ir a buscar la máscara a una inaccesible estancia subterránea del santuario de Dioniso? En cualquier caso, la máscara –claramente presentada como siempre dentro del círculo de esas mujeres– se fija a la columna, la tela forma el cuerpo, después se adorna y agasaja al dios; a continuación se empieza a bailar y a beber vino: quizá podríamos imaginar que durante el rito nocturno, el dios así creado finalmente cobrara vida y reclamara una mujer. No sabemos dónde se erigía la máscara del dios y cómo se formaba la procesión hacia el *Boukólion*; pero también aquí es evidente la analogía con el rito de sacrificio de la víctima, que concluye con la elevación del cráneo del animal en el santuario.

El 13 de Antesterión, el día de las «ollas», se cuece todo tipo de cereales con miel en una olla. Éste es el plato a base de cereales más primitivo de los primeros campesinos, anterior al descubrimiento de la molienda de harina y del horneado de panes; en las costumbres funerarias se ha conservado hasta nuestros días. Sin

21 [Demosth.] 59, 73.R. Merkelbach, «Die Erigone des Eratosthenes», en *Miscellanea A. Rostagni*, 1963, pp. 469-526 y «Tragödie, Komödie und Dionysische Kulte nach der Erigone des Eratosthenes», en *Hestia und Erigone*, 1996, pp. 180-197; *HN*, p. 247.

22 A. Frickenhaus, *Lenäenvasen*, 72. Winckelmannsprogramm, 1912; *AF*, pp, 127-132; *GGR*, pp. 587s.; Pickard-Cambridge (2), p. 30, n. 2; B. Philippaki, *The Attic Stamnos*, 1967; pp. XIXs.; *HN*, pp. 260-262; E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, 1983, pp. 100s.; H. M. Parke, *Festival of the Athenians*, 1977, pp. 104-106.

23 *ARV*², p. 1249, nº 13; *GGR*, lám. 38, 1.

24 Frickenhaus (*supra* nº 22) nº 1.

embargo, el concepto de «alimento de los muertos» unido a una versión abreviada de una antigua fuente ha llevado la interpretación errónea según la cual a los vivos les está prohibido comer de las «ollas»: según el texto completo, sólo los sacerdotes quedan excluidos de esta comida, de conformidad con el cierre de todos los santuarios el día de las *choés*[25]. Este plato está vinculado al mito del diluvio: cuando las aguas refluyeron, los supervivientes echaron todo lo que pudieron encontrar en una olla y lo cocieron, como primera comida después de la catástrofe, un motivo para recuperar el valor frente a la vida y también en memoria de los muertos. Se hacen sacrificios a «Hermes Ctónico» en honor de los muertos y se come de las «ollas» con la certeza de una vida recobrada. El «día de la contaminación» ha pasado, las máscaras y los muertos pierden sus derechos: la frase: «fuera, Cares, las Antesterias han terminado» se convirtió en una expresión proverbial[26].

El nuevo principio se caracteriza por los agones. Una actividad típica para los niños ese día, especialmente para las niñas, es columpiarse. Las pinturas de los vasos muestran a menudo este columpiarse en un marco ritual, al cual los textos no hacen referencia: se coloca un trono con ropas y una diadema, junto a él, en el suelo, se encuentra un *píthos* abierto; también desempeñan un papel la purificación por fuego y los sahumerios[27].

Con referencia a ello se narra un lúgubre mito, continuación de la historia de Icario, el portador del vino: su hija Erígone vagó en busca de su padre hasta que encontró su cadáver en un pozo y se ahorcó. Las muchachas atenienses al columpiarse repiten ahora ese horrible suceso de forma inofensiva a manera de expiación[28]. Existían otras versiones del mito de la muchacha ahorcada Erígone, la «nacida muy temprano», la «errante» *(alêtis)*, a la que evidentemente se menciona y se canta también en poemas. En la muerte de la muchacha se manifiesta un aspecto sombrío de la «boda sagrada»; se narraba asimismo que Dioniso habría vuelto para seducir a Erígone[29]. Al mismo tiempo, con la imagen del padre muerto se evoca la atmósfera del día de las *choés*. Pero en el columpiarse de los niños se impone el movimiento de la vida, que, a través de la contaminación y el horror, mira hacia el futuro que promete la primavera.

El ritmo de la fiesta de tres días es fácil de comprender; no se puede pasar por alto una cierta afinidad con la secuencia de Viernes Santo a Pascua. No obstante, la interpretación mítica complica el cuadro superponiendo narraciones bastante heterogéneas: la estancia de Dioniso con la muerte de Icario y Erígone, la hospitalidad ofrecida a Orestes, el diluvio; sólo coinciden en la estructura profunda de catástrofe, culpa y expiación. La fiesta de los viticultores en mitad del florecimiento de la primavera con la referencia retrospectiva a la vendimia pone en movimiento toda la ciudad; partiendo de la unidad familiar, la «casa», la fiesta abarca tanto las clases más altas, el «rey» y la «reina», como las más bajas, niños pequeños, mujeres y esclavos. La normalidad queda en suspenso entre puertas enlucidas con pez, máscaras,

25 Theopomp. *FGrHist* 115 F 347 ab; *HN*, pp. 263-265, contra Harrison (1), p. 37; *AF*, pp. 112s.; *GGR*, p. 595.
26 Zenob. Ath. 1, 30, p. 352 Miller; *HN*, p. 250.
27 *HN*, p. 266, 11; B. C. Dietrich, *Hermes* 89 (1961), pp. 36-50.
28 Eratosth. *Catast.* p. 79 Robert; *HN*, pp. 267s.
29 Ov. *Met.* 6, 125.

espíritus, insultos desenfrenados y embriaguez general; los dioses de la ciudad quedan excluidos, sólo Dioniso y Hermes están presentes. Precisamente la participación en el estado de excepción crea unión y da un nuevo estatus a los niños en particular; los atenienses adquieren conciencia de su «ateniensidad» precisamente al celebrar juntos las Antesterias[30].

El papel del «rey» y la «reina»es sin duda antiquísimo, si no está directamente arraigado en el reino micénico; sin embargo, *basileús* en los textos en lineal B no es realmente el rey sino un maestro de gremio, sobre todo el jefe de los herreros[31]. Así, las Antesterias tampoco tienen nada que ver con la Acrópolis ni con Erecteo. Es más probable que siempre pertenecieran a los campesinos y a los artesanos. El dios del vino es inseparable de la fiesta y su nombre, Dioniso, se testimonia ahora desde época antigua[32]. Es tentador relacionar los hallazgos del templo de Ceos con las Antesterias[33]: allí se erigió en el siglo XII una gran cabeza de terracota como imagen de culto, que debía de causar una impresión similar a la de la máscara alzada en la cueva; aún más antiguas son las asombrosas estatuas de terracota de bailarinas: ¿podría tratarse de mujeres «venerables» danzando en torno a Dioniso, ya en el siglo XV? Sólo puede avanzarse como hipótesis.

2.5. Tesmoforias

Las Tesmoforias[1] son la fiesta griega más difundida, la forma principal del culto de Deméter. Para honrar a la diosa de la agricultura, las mujeres de la comunidad celebran la fiesta entre ellas; un rasgo característico es el sacrificio de cerdos: huesos de cerdo, cerdos votivos o terracotas que representan a una «venerable» o a la propia diosa con el cochinillo en los brazos son los signos arqueológicos tangibles de los santuarios de Deméter en todas partes[2]. Los santuarios de las Tesmoforias están a menudo fuera de la ciudad, a veces también en la pendiente de la acrópolis[3]; en Atenas, el Tesmoforion se encuentra cerca de la Pnix, el lugar donde tenía lugar la Asamblea[4].

Para las mujeres, las Tesmoforias constituyen la única ocasión para alejarse de la familia y el hogar, no sólo durante días sino también noches enteras; se reúnen en

30 Call. fr. 178 Pfeiffer [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980]; Alciphron 4, 18, 10 s.; Temístocles, desterrado de su ciudad, instituye en Magnesia la fiesta de los Coes, Possis *FGrHist* 480 F 1.

31 Véase I 4, n. 40.

32 Véase I 3.6, n. 24.

33 Véase I 3.3, n. 72.

1 *GF*, pp. 313-325; *CGS* III, pp. 75-112; *AF*, pp. 50-60; P. Arbesmann, *RE* VI A (1936), cols. 15-28; S. Eitrem, *Symbolae Osloenses* 23 (1944), pp. 32-45; *GGR*, pp. 463-466; Detienne (1), pp. 183-214 [trad. esp.: *Los jardines de Adonis*, 1983]. Panorámica sobre la difusión; *GF*, pp. 313-316; *RE* VI A (1936), cols. 24-26, al respecto véase *LSS* 32 (Arcadia); Gela véase n. 20; nombre del mes tesmoforio: Samuel, pp. 108, 132, 134s.

2 *HN*, p. 284.

3 Fuera de la ciudad en Paros, Taso, Esmirna, Mileto, Trezén, Gela (Bitalemi); al pie de la acrópolis en Mégara (Paus. 1, 42, 6) y quizá en Siracusa (Plut. *Dion* 56, 5); cfr. Richardson, p. 250.

4 H. A. Thompson, *Hesperia* 5 (1936), pp. 151-200; O. Broneer, *Hesperia* 11 (1942), pp. 250-274; Travlos, p. 198, fig. 5; E. Simon, *Festival of Attica. An Archaeological Commentary*, 1983, p. 18.

el santuario con la estricta exclusión de todos los hombres. Se construyen alojamientos provisionales *(skenaí)*; las mujeres crean su propia organización en Atenas liderada por dos *árchousai*[5]. Los niños quedan excluidos, salvo los lactantes, así como las vírgenes[6], mientras que la admisión de las heteras y las esclavas no está clara[7]. Se conocen unas a otras y saben quién pertenece al grupo. Cada marido tiene la obligación de enviar a su esposa a las diosas y de hacerse cargo de los costes[8].

La exclusión de los hombres da a la fiesta de las mujeres cierto carácter misterioso y siniestro. No sin razón se habla a menudo de «misterios»[9]. Había ritos de iniciación *(teletaí)*; en Miconos, las ciudadanas tienen libre acceso a Deméter, mientras que se admite a las extranjeras sólo después de una iniciación[10]. Había templos de Deméter con estatuas que los hombres no podían ver nunca[11]. Cuando Aristófanes lleva a escena su comedia *Las mujeres en la fiesta de las Tesmoforias*, no es capaz de dar muchos detalles sobre la fiesta.

La fiesta dura en Atenas tres días, igual que en Esparta y en Abdera, del 11 al 13 de Pianepsión; va precedida de otras dos fiestas reservadas a las mujeres, las Tesmoforias de Halimunte, el día 10, y las Estenias, el 9[12]; en Siracusa la fiesta dura diez días[13]. En Atenas, el primer día se llama «subida» *(ánodos)*, claramente porque las mujeres suben en procesión al Tesmoforion que se encuentra en lo alto; se llevan todo tipo de objetos para el culto, alimentos y pertrechos para la estancia y, sobre todo, los cochinillos para el sacrificio que tiene lugar presumiblemente por la tarde o por la noche:

> Echan cerditos en los abismos de Deméter y Core. Los restos arrojados a los *mégara* que se han podrido se los llevan unas mujeres llamadas «sacadoras». Éstas, después de haberse purificado durante tres días, bajan a las partes inaccesibles del santuario llevándolos consigo y los depositan en los altares. Creen que el que toma una parte y la esparce con la semilla tendrá una cosecha abundante. Dicen también que dentro de los abismos hay serpientes que devoran parte de los animales que echan allí; por eso hacen ruido las mujeres cuando los sacan y cuando reponen las bien conocidas figuritas, para hacer retroceder a las serpientes [...] Se elaboran indecibles cosas sagradas con masa de cereales y se suben imágenes de serpientes y miembros masculinos; también se llevan ramas de abeto [...] todo ello se tira a los llamados *mégara* y también los cochinillos, como ya se ha mencionado.

5 Isae. 8, 19; *IG* II-III² 1184.

6 Callim. fr. 63 [trad. esp. de M. Brioso; Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980], pero según Luc. *Dial. mer.* 2, 1, se admitían vírgenes y heteras.

7 En Aristoph. *Thesm.* 294 está presente una esclava, pero es enviada a tareas específicas. Isae. 6, 50 no especifica el rito al que se refiere. Luciano (*supra*, n. 6) presenta a una hetera y una virgen asistiendo al rito, pero no es fiable.

8 Men. *Epitr.* 522s.; Isae. 3, 80.

9 *Tà mystiká* en los *mágara*, Ael. Dion. *my* 2 Erbse (véase n. 16); Herod. 2, 171 afirma que la verdadera forma de los misterios se conservaba sólo en Arcadia, mientras en los demás sitios había sido suprimida por la migración doria; ello se relaciona con la teoría sobre los pelasgos (cfr. Deméter *Pelasgís*, Paus. 2, 22, 1) y sobre los egipcios. «Misterios» para Deméter *Thesmophóros* en Éfeso: *SIG* 820.

10 *SIG* 1024 = *LSCG* 96, 20 ss.

11 En Catania: Cic. *Verr.* 4, 99.

12 *AF*, p. 52.

13 Diod. Sic. 5, 4, 7.

Hasta aquí nuestro testimonio principal[14]; de los *mégara* de Deméter y del *megarízein* de las mujeres, equivalente al *thesmophoriázein*, sólo tenemos breves alusiones[15]. Estos *mégara* o *mágara*[16] debían de existir en Atenas, pero no se ha encontrado ningún resto arqueológico de ellos. En cambio, en el santuario de Deméter en Cnido[17] se encontró un pozo circular con huesos de cerdo y cerdos votivos de mármol; en el santuario de Deméter de Priene[18] había un pozo rectangular, revestido de mampostería, que se erguía sobre el suelo como un frontón liso y estaba cubierto con pesados tablones. En una parte expresamente cercada con un muro del gran santuario de Deméter en Acragante se encuentra un altar circular con forma de pozo, cuya apertura central, con una profundidad de casi 1,20 m., lleva a una grieta natural de la roca[19]. Evidentemente, las *mégara* no eran iguales en todas partes; cuando el texto principal habla por un lado de «echar» y «sacar» y, por otro, de «bajar» y «depositar», parece aludir a dos posibilidades diferentes. Común a ambas es la acción básica del hundimiento de los sacrificios en las profundidades. En Gela, Siris y Locros se encontraron restos de sacrificios y de banquetes sacrificiales, que cada vez se enterraban aparte[20].

Las mujeres entran así en contacto con lo subterráneo, con la muerte y la putrefacción, mientras que, al mismo tiempo, con falos, serpientes y abetos, están presentes la sexualidad y la fertilidad. El mito explica el sacrificio de cerdos con el rapto de Core: cuando la hija de Deméter se hundió en la tierra, arrastró consigo los cerdos del porquerizo Eubuleo a las profundidades[21]. Así, Deméter durante la búsqueda de su hija instauró las Tesmoforias[22]; el «matrimonio de la muerte» se repite en el sacrificio. Deméter, Core, Zeus Eubuleo son honrados juntos en el ámbito de las Tesmoforias[23].

14 Schol. Luc., p. 275, 23, 276, 28 Rabe; Rohde, *Kleine Schriften* II, 1901, pp. 355-365; *AF*, pp. 40 s.; el escoliasta explica la palabra *thesmophória* en Luciano: su afirmación de que Escifoforias y Arretoforias (*sic*) serían «la misma cosa» se refiere sólo a su interpretación, no a la descripción del ritual, cfr. Burkert, *Hermes* 94 (1966), pp. 7 s.; *HN*, p. 284, 5. Que el *megarízein* formaba parte de las Tesmoforias lo afirma con claridad Clem. Al. *Protr.* 2, 17, 1, la corrección en *zôntas choírous* (Lobeck, p. 831; Rohde, *ibid.*, p. 360, 1) es totalmente arbitraria. Se encuentran cerditos de terracota votivos destripados en Taso y Naxos, F. Salviat, *BCH* 89 (1965), pp. 468-471.

15 Clem. Al. (cfr. *supra* n. 14); Epiphan. *De fide* 10, III 1, p. 510, 10 Holl.

16 Ael. Dion. *my* 2 Erbse, Men. fr. 553 Kassel-Austin; A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969), pp. 31-37; B. C. Dietrich, *Rivista storica dell'Antichità* 3 (1973), pp. 1-12.

17 C. T. Newton, *Halicarnassus, Cnidus and Branchidae* II, 1863, p. 283; *GF*, pp. 319 s.

18 M. Schede, *Die Ruinen von Priene*, ²1964, pp. 93 s.

19 D. White, *Hagnè Theá*, tesis doct., Princeton, 1964, p. 69. Cfr. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos*, 1970, pp. 269-293.

20 Gela: P. Orlandini, «Diffusione del culto di Demetra e Core in Sicilia», *Kokalos* 14-15 (1968-1969), p. 338; inscripción de un vaso «consagrado a la *Thesmophóros* de la *skené* de Diceo», cfr. asimismo P. Orlandini, «Gela. Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti», *Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte* 15 (1968), pp. 29-66; U. Kron, «Frauenfeste in Demeterheiligtümern: das Thesmophorion von Bitalemi», *AA* (1992), pp. 611-650; Siris, Locros: *AAS* (1969), pp. 770-784; *Klio* 52 (1970), p. 138.

21 Clem. Al. *Protr.* 2, 17; Schol. Luc., p. 275, 24 ss. Rabe; *HN*, pp. 283-292.

22 Leyenda cultual de Paros, Apollod. *FGrHist* 244 F 89.

23 Paros: *IG* XII 5, 227; Delos: *IG* XI 287 A 69; Graf, p. 172, n. 72; Ph. Bruneau (*supra*, n. 19), pp. 269-290.

Lo que se «deposita» puede llamarse en griego *thesmós*; las mujeres «llevan» esos restos de los pozos a los altares, pero también las nuevas ofrendas otra vez a los pozos. En las representaciones iconográficas, las Tesmoforias se representan mediante una mujer que lleva un cesto cubierto sobre la cabeza[24]. Evidentemente, es así como se debe entender el nombre de la fiesta[25], que después ha dado el epíteto de *Tesmophóros* a la propia diosa Deméter, sola o junto a Core.

El segundo día, el de en medio, se llama *nesteía*, ayuno. Las mujeres permanecen separadas junto a la diosa; sin mesa ni silla, se preparan su lecho en el suelo con ramas de sauce y otras plantas, a las que se atribuyen efectos antiafrodisíacos[26]. El ambiente es lúgubre[27], en consonancia con el luto de Deméter tras el rapto de Core; no se llevan coronas[28]. Se dice también que se «imita la vida antigua»[29], el estado primitivo anterior al descubrimiento de la cultura. El ayuno termina finalmente con un sacrificio y un rico banquete de carne[30] el tercer día o bien la noche precedente. En Atenas se invoca este día a *Kalligéneia*, la diosa del «bello nacimiento»[31]; ésta parece existir sólo en el ritual, como *Kourotróphos* «la que alimenta a los muchachos»[32], y no se equipara con ninguna de las míticas divinidades olímpicas.

También pertenecen a la fiesta de las mujeres otros dos aspectos, sin que quede muy clara su correlación: lo obsceno y lo cruento. Las mujeres practican el habla indecente *(aischrología)*[33]; pueden dividirse en grupos y pelearse entre sí, pero no debían de faltar tampoco ocasiones en las que hombres y mujeres se mofaban los unos de los otros. El yambo como poema satírico tiene su origen aquí[34]; Baubo, que al desnudarse hizo reír a la diosa, pertenece a las Tesmoforias[35]. Según un testimonio tardío, las mujeres veneran una reproducción de los *pudenda muliebria*[36]. En Sicilia se preparan tortas de esa forma y se comen obviamente fuera del ritual de la fiesta[37]. Los falos de masa usados en el sacrificio del cochinillo son un adecuado complemento. Y sin embargo, en aparente contradicción con todo ello, se exige la abstinencia sexual ya antes de la fiesta y se refuerza después con la particular composición del lecho[38]; a Deméter y a su hija se las llama «sagrada-pura» *(hagnè theá)* de forma

24 Friso del calendario *AF*, p. 250, lám. 35, nº 4.

25 *GF*, p. 323 según Frazer; *AF*, p. 44; como ilustración de este sentido, hay un texto, *thesmòs ... è o<s>téon* «restos sacrificiales o huesos» en una inscripción de Cos, *LSCG* 154 B 17; cfr. *thésis tôn thesmophoríon*, Schol. Aristoph. *Thesm.* 585 Dübner.

26 Plut. *De Is. et Os.* 378E; Aelian. *Nat. an.* 9, 26; Plin. *N. H.* 24, 59; Galen. XI 807 Kühn; Dioscorid. I, 103; Fehrle, pp. 139-154.

27 Plut. *Demosth.* 30, 5.

28 Schol. Soph. *Oed. Col.* 681 de Marco.

29 Diod. Sic. 5, 4, 7; en Eretria las mujeres no usan fuego, Plut. *Quaest. Gr.* 298BC

30 Schol. Aristoph. *Thesm.* 372 Dübner.

31 Aristoph. *Thesm.* 298 con Schol.; Hesych. *s.v. Kalligéneian*: «no la tierra, sino Deméter [...] unos [dicen que Caligenia es] su nodriza, otros, su sacerdotisa, otros, incluso su asistente»; Alciphr. 2, 37; Nonn. *Dion.* 6, 140.

32 Véase I 3.5, n. 40; III 4, n. 15.

33 Apollod. I, 30; Cleomedes *Cael.* 2, I, líns. 499-501 Todd; Diod. Sic. 5, 4, 7; cfr. Aristoph. *Thesm.* 539; véase II 7, nn. 61-64.

34 M. L. West, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, 1974, pp. 22-29.

35 Graf, pp. 168-171.

36 Theodoret. *Graec. aff. cur.* 3, 84.

37 Heraclid. Siracus. en Ath. 14, 647a.

38 Fehrle, pp. 138-142, véase *supra* n. 26.

enfática[39]; las sacerdotisas de Deméter no deben estar casadas[40]. Pero la abstinencia es a su vez preparación para lo contrario, que busca su realización en la procreación y el parto, de igual modo que el ayuno es el preludio del banquete sacrificial. Las obscenidades se avienen con el estado de irritación del ayuno; la separación real de los hombres se compensa en la fantasía, verbalmente y con imágenes, hasta que la fiesta termina bajo el signo de *Kalligéneia*.

En la fantasía también se exagera terriblemente el antagonismo hacia los hombres. En Cirene se cuenta que unas «carniceras» con los rostros untados de sangre castraron, espada en mano, durante la fiesta al hombre que quería espiarlas, el propio rey Bato[41]; Aristómenes de Mesenia, al acercarse demasiado a las mujeres que celebraban las Tesmoforias, fue atacado con cuchillos para el sacrificio, espetones y antorchas y fue hecho prisionero[42]; el espía de la comedia de Aristófanes no tuvo mejor suerte. Heródoto[43] afirma que fueron las Danaides, las notorias asesinas de hombres, que al mismo tiempo también abrieron las fuentes de la Argólide, las que trajeron las Tesmoforias de Egipto a Grecia. En realidad, las mujeres durante las Tesmoforias comían granos de granada, cuyo jugo muy rojo a menudo se asocia con la sangre; si un grano cae al suelo, pertenece a los muertos[44]. Así las mujeres se ocupan de la sangre y la muerte; además Deméter no se asocia sólo al luto pasivo, sino también a la ira activa que exige sacrificios.

La manipulación de los restos descompuestos del cochinillo para conseguir una buena cosecha es el ejemplo más claro de magia agraria en la religión griega: «portadores de fertilidad», «llenos de las fuerzas de la tierra», «usados como magia de fertilidad para la nueva siembra», según formuló Ludwig Deubner[45]. Sin duda aquí están presentes elementos muy antiguos; ya los hallazgos protoneolíticos apuntan a una relación entre grano y cerdo[46]. También llama la atención el hecho de que las celebraciones apenas se vean reflejadas en el mito y que, en lugar de los dioses «homéricos», aparezcan nombres funcionales como *Kalligéneia*. El mes ático de Pianepsión es el mes de la siembra. Y sin embargo, la fiesta puede anticiparse dos meses, como en Tebas o en Delos[47]: la conexión con la siembra no es por tanto el factor decisivo. También han fracasado los intentos de hacer derivar la relación especial de las mujeres con Deméter de una supuesta forma de agricultura primitiva[48]. La fiesta de las Tesmoforias tiene funciones agrarias pero no todas sus peculiaridades pueden explicarse sobre esta base.

Karl Kerényi intentó un camino muy diferente[49] al comparar el aislamiento de las mujeres en una atmósfera inquietante, cruenta y sexual con los tabúes de las

39 Véase V 4, n. 29; cfr. White (*supra* n. 19).
40 Luc. *Dial. mer.* 7, 4; *Timon* 17; Schol. Luc., p. 279, 21 Rabe; Fehrle, pp. 103 s. Asistentes de Deméter como abejas: Apollod. *FGrHist* 144 F 89 (Paros); Serv. auct. *Aen.* 1, 430 (Corinto); M. Detienne, *QUCC* 12 (1971), pp. 11-17.
41 Aelian. fr. 47ac Domingo-Forasté, cfr. Suda *s.v. sýnthēma*.
42 Paus. 4, 17, 1.
43 Herod. 2, 171, cfr. Hes. fr. 128 [trad. esp. de A. Martínez? Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978].
44 Clem. Al. *Protr.* 2, 19.
45 *AF* p. 51, cfr. *GGR*, pp. 119 s.
46 Véase I 1, nn. 22-23.
47 *IG* XI 287 A 68; *GF*, pp. 316 s.
48 *CGS* III, pp. 106-109; *GGR*, p. 465 contra Harrison (1), p. 272, *GF*, p. 323.
49 Kerényi (3), pp. 126 s.

mujeres menstruantes en algunas culturas primitivas. Esta sorprendente relación no se debe entender como si se creyera en el milagro biológico de una menstruación colectiva en una época «primordial»; pero quizá experiencia y comportamiento en el ámbito de la menstruación podrían haber ofrecido el modelo para la estructura ritual de una fiesta anual, en la que las mujeres se aseguran su propia particularidad, negada a los hombres.

De este modo, queda como núcleo de la fiesta la disolución de la familia, la separación de los sexos, la constitución de la sociedad de las mujeres; una vez al año, las mujeres demuestran su autonomía, su responsabilidad e importancia para la fertilidad de la comunidad y de la tierra de cultivo. Y precisamente el hecho de poner en duda tales obviedades asegura la continuidad. Además, las Tesmoforias, con su carácter severo, lúgubre y «puro», están en una cierta polaridad con la fiesta de Adonis[50], en la que las mujeres se evaden de otra manera de su constreñida existencia, en un estado de ánimo de seducción y pasión, de gracia y de salvaje lamento; el culto privado orientalizante deja mucho más espacio a la expresión individual, mientras que la fiesta de la polis acentúa la solidaridad en el papel de las mujeres.

A esta sociedad de mujeres corresponde, al menos en algunos lugares, una sociedad de hombres. Así en Paros los «Cabarneos», que se reúnen para los banquetes sacrificiales, prestan servicio a Deméter *Thesmophóros*[51]. En la pintura de Polignoto[52] en la Lesque de los cnidios en Delfos se representa a Telis y a Cleobea en la barca de Caronte con la «caja» de Deméter. Según la tradición, Cleobea fue la primera que llevó los misterios de Deméter de Paros a Tasos. El joven acompañante, Telis, refleja en su nombre el de la *teleté*. El santuario de Deméter en Corinto contiene toda una serie de estancias para banquetes cultuales y algunas terracotas votivas encontradas allí muestran un joven con un exvoto de terracota en la mano[53]. Se puede pensar también en las asociaciones de hombres de la *Méter* de Asia Menor; es posible que cultos orientados a los hombres y cultos orientados a las mujeres se hayan superpuesto; sin embargo, obviamente se complementan muy bien entre sí.

Por tanto, la separación caracterizada por una Deméter encolerizada de luto no es un fin en sí misma sino un momento de paso. Los pozos oscuros que se abrieron, vuelven a cerrarse, el «bello nacimiento» apunta con esperanza al futuro; la perspectiva de una buena cosecha es parte de esa esperanza que surge de la fiesta. Los griegos finalmente interpretaron a Deméter *Tesmophóros* como portadora de la «regulación», del orden del matrimonio, de la civilización, de la vida en general[54], lo que no es totalmente equivocado.

50 Véase III 3.4, n. 13.
51 Antimachus fr. 78 Matthews; Steph. Byz. *s.v. Paros*; *IG* XII 5, 292.
52 Paus. 10, 28, 3.
53 *Hesperia* 34 (1965), pp. 1-24; 37 (1968), pp. 299-330; 38 (1969), pp. 297-310; 41 (1972), pp. 283-331; *Altertum* 11 (1965), pp. 8-24; véase asimismo estatuas de jóvenes: *Hesperia* 41 (1972), p. 317.
54 Diod. Sic. 5, 5, 2; Callim. *Hymn*. 6, 19; Serv. *Aen*. 4, 58; véase *PR* I, p. 777; *CGS* III, pp. 75-77; *GdH* II, p. 45.

3. Funciones sociales del culto

3.1. Dioses entre la amoralidad y la justicia

En la lucha del cristianismo contra el mundo de los dioses paganos, uno de los argumentos más contundentes fue la acusación de inmoralidad y ni siquiera los defensores de lo antiguo podían evitar admitir su legitimidad; lo más censurable parecen ser los licenciosos amoríos de los dioses y lo más inquietante es el destronamiento del propio padre a manos de Zeus. Los mismos griegos, ya muchos siglos antes, formularon esta crítica a los dioses homéricos y no encontraron nada en su defensa aparte de los poco convincentes artificios de la alegoría[1]. El observador moderno puede apoyar el juicio de la historia y encontrar en la debilidad moral de la religión antigua un motivo fundamental para su decadencia y su desintegración[2]; también, por supuesto, puede ver en la amoralidad de los olímpicos un estímulo estético particular. Y aún así el problema es más complejo y profundo.

La crítica a «Homero» es muy antigua. «Mucho mienten los poetas» suena casi como un proverbio en boca de Solón[3] y en Hesíodo la confesión de las Musas de que saben contar «muchas mentiras»[4] parece dirigirse contra la narración «homérica» de los dioses. El juicio tajante y definitivo lo formuló ya en torno a finales del siglo VI Jenófanes:

> A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros[5].

Píndaro se aparta de los mitos que hacen a los dioses caníbales[6]. En Eurípides, los propios dioses caen en la ambigüedad: «si los dioses cometen infamias, no son dioses»[7]; si Hera, movida por mezquinos celos, destruye a Heracles del modo más cruel, «¿quién querría rezar a tal divinidad?»[8]. Platón sólo tuvo que resumir y sistematizar para prohibir todo esto y en general a Homero en su Estado ideal[9].

Y sin embargo se crearon los templos griegos más importantes, las estatuas de dioses más sublimes, generaciones después de Jenófanes. Se siguió rezando a estos dioses; la práctica de la religión griega subsistió 800 años después de Jenófanes y no desapareció hasta la caída de la sociedad antigua bajo la fuerte presión estatal[10]. Evidentemente esa crítica afectó sólo a la superficie, no a las raíces.

1 Véase VII 3.1, n. 23.
2 M. P. Nilsson, «Der Griechengötter und die Gerechtigkeit», *HThR* 50 (1957), pp. 193-210 = *Opuscula* III, pp. 303-321.
3 Solon fr. 29 West².
4 Hes. *Theog.* 27.
5 Xenophanes *VS* 21 B 11 [trad. esp. de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito,* ²2001, fr. 15].
6 Pind. *Ol.* 1, 52.
7 Eur. fr. 286b, 7 Kannicht; cfr. *Ion* 436-451.
8 Eur. *Her.* 1307s.
9 Véase VII 3.2, n. 19.
10 De hecho, muchos aspectos de la religión griega se conservaron, casi de un modo subterráneo, en las costumbres populares, por ejemplo, el sacrificio animal, *HN*, p. 16; cfr. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 1910.

Se encuentra una justificación doble y cómoda: había una «teología de los poetas», que no era necesario creerse, y junto a ella, una «teología de la polis», que era en cambio un deber cívico[11]; a ello se añade, con absoluta pretensión de verdad, la «teología natural» de los filósofos, frente a la que eran posibles tanto el compromiso espiritual como el distanciamiento escéptico.

Resulta sorprendente que para la religión de la polis se presuponga y se exprese con naturalidad precisamente lo que el mundo de los dioses aparentemente no puede realizar: ser el fundamento del orden moral. Aristóteles observa sarcásticamente que los tiranos deben comportarse piadosamente, «porque los hombres tendrían menos miedo de sufrir injusticias por parte de tales personas»[12]; aún más devastadora suena la tesis expresada en un drama de finales del siglo V aproximadamente: los dioses serían la invención de algún político astuto para someter a los demás hombres a las normas, incluso allí donde de otra forma no podrían ser controlados[13]. Pero precisamente ello certifica que la religión griega deriva de su función moral. Para Aristóteles es una certeza filosófica la existencia de los dioses: «el resto» —esto es, el conjunto de mito y ritual— «ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente y en beneficio de las leyes y de lo conveniente»[14]; por tanto, se trata de lo opuesto al esteticismo amoral. Algunos oradores podían expresar los mismos pensamientos de una forma mucho más positiva: «Aquellos que nos han inculcado este temor a los dioses han conseguido con ello que no nos comportemos los unos con los otros como animales»[15]. Ya antes se polemizaba con el mismo argumento: la magia es esencialmente impiedad, «y así alguien no se acobardaría en sus acciones ante lo extremo, al menos en lo que respecta a los dioses, porque no les tiene ningún miedo»[16]; junto al temor a los dioses caen todas las barreras morales. En el fondo, este motivo está ya contenido en la descripción del cíclope en la *Odisea*: Polifemo, a pesar de ser hijo de Posidón, se desentiende de los dioses[17] y por ello es un caníbal. Ello se corresponde con la pregunta que Odiseo suele plantearse cuando llega a costas desconocidas: si los habitantes son «violentos, salvajes, desconocedores de la justicia» o si por el contrario son «hospitalarios y temerosos de los dioses»[18]. El temor a los dioses es el principio de la moral.

Se puede intentar resolver esta dialéctica entre dioses amorales y moral religiosa en términos de un desarrollo histórico: en el mito se fijaría entonces un estadio primitivo que, en creciente contradicción, llevó al desarrollo de la cultura y la moral. En una horda primitiva el prestigio podía basarse en la violencia y la actividad sexual, el robo, el saqueo y el daño a otros podían ser absolutamente honorables; los inferiores, los débiles estarían acostumbrados a que los grandes señores

11 Aet. 1, 6, 9 (H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1929, p. 295); Pontifex Mucius Scaevola: Aug. *De civ. Dei* 4, 27; Varrón in August. *De civ. Dei* 6, 5; M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 1948, p. 198 atribuye esta *theologia tripertita* a Panecio; cfr. G. Liebert en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 4, 1973, pp. 63-115.

12 Arist. *Pol.* 1314 b 38.

13 Drama satírico *Sísifo*, atribuido a Eurípides o a Critias, *VS* 88 B 25. Véase VII 2, n. 22.

14 Arist. *Met.* 1074b 1-8 [trad. esp. de T. Calvo: Aristóteles, *Metafísica*, 1994].

15 Isocr. *Bus.* 25.

16 Hippocr. *Morb. sacr.* 1 (VI 360 Littré); texto según H. Grensemann, *Die hippokratische Schrift «Über die heilige Krankheit»*, 1968, p. 64, § 30.

17 *Od.* 9, 274-278.

18 *Od.* 6, 120s.; 9, 175s.; 13, 201s.

pudieran permitirse muchas más cosas en todos los aspectos y desafiar a placer el orden de la propiedad y la familia que ellos mismos imponían. Los desórdenes olímpicos se corresponden por tanto con un inestable dominio de la nobleza al final de los siglos oscuros.

Y sin embargo, Zeus, Apolo, Atenea son sin duda más que *Junkers* (aristócratas rurales prusianos) que se propasaban, más que representantes de un orden social superado por el progreso histórico. En particular, la figura de Zeus encarna desde siempre no sólo el poder soberano sino también un centro de significado incuestionablemente aceptado. Se puede intentar hablar de una «justicia de Zeus», en cierto modo amoral[19], una actuación que no está vinculada a estatutos preexistentes, que ni es predecible ni controlable y que sin embargo al final siempre tiene razón, incluso cuando causa destrucción. «Quien de corazón celebra a Zeus victorioso, alcanza el conocimiento supremo»[20].

Pero aún así las contradicciones están lejos de resolverse. Con relación a las acciones moralmente cuestionables de los dioses, no se trata sólo del mito como reflejo bien de relaciones reales o bien de deseos reprimidos. La misma dialéctica aparece en el ritual. Si Hermes roba, existen fiestas en honor de Hermes en las que está permitido robar[21]; si los dioses abusan de las mujeres de la tierra, existen ocasiones festivas en las que la virgen más hermosa o incluso la «reina» deben ser entregadas a alguien «más fuerte»[22]. Existe la *aischrología* junto a la *euphemía*, la «contaminación» cultual junto a la pureza; existe sobre todo el acto violento del rito sacrificial, la «matanza de la res», el derramamiento de sangre y el desmembramiento, la destrucción en el fuego; existe la «locura», que aparece bien como destino fatal, o bien como manifestación del «dios loco». Los dioses en el banquete canibalesco se corresponden con la atmósfera licántropa de las fiestas sacrificiales secretas[23].

Religión y moral se separan ante el sacrificio humano[24]. El hecho de que ya no se lleve realmente a cabo desde mucho tiempo atrás es una victoria de la ética humana, aunque sigue siendo una victoria limitada. Los postulados éticos no pueden hacer frente a toda la realidad de la naturaleza y la sociedad; sólo consiguen aclaraciones parciales en medio de lo impenetrable, lo caótico; además la moral corre siempre el riesgo de cortar las raíces de su propia vida. La religión es un fenómeno complejo, que se alimenta del conglomerado no censurado de la tradición; es tan impenetrable que puede contener en sí múltiples conjuntos de reglas de vida inconscientes. Evidentemente, en el ritual y en el mito a cada sí le corresponde un no, a cada tesis, una antítesis: orden y disolución, dentro y fuera, vida y muerte. La formación individual de la personalidad moral, reflejo del sistema moral adecuado, cede en favor de imposiciones suprapersonales. Más importante que la moral individual es la continuidad, que se basa en la solidaridad.

19 H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, ²1983.
20 Aesch. *Ag.* 174.
21 Véase III 2.8, n. 26.
22 Véase V 2.4, n. 19; IV 4, n. 53.
23 *HN*, pp. 98-119.
24 S. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, en *Gesammelte Werke* III, 1922 [trad. esp.: *Temor y temblor*, en *Grandes obras del Pensamiento*, 1995].

El politeísmo se encuentra con dificultades de principio para legitimar un orden moral sobre la base de los dioses. La multitud de dioses implica también una oposición continua: Hera contra Zeus, Afrodita contra Ártemis, Dioniso contra Apolo. El orden es sólo posible como «reparto» (*moîra*), como compartimentación. Cada dios protege su ámbito; interviene sólo cuando éste resulta especialmente dañado. Lo dicho vale ante todo y sobre todo para Zeus: Zeus vela por las leyes de la hospitalidad en el ámbito de la casa y de la corte y también por los extranjeros y los suplicantes que han alcanzado esta esfera protectora: Zeus *herkeîos*, *hikésios*, *xénios*; lo que va más allá de estos límites no le afecta. El derecho de asilo se asocia sólo al santuario, al altar; en los demás lugares se puede asesinar. El ser humano debe moverse entre todo tipo de pretensiones y necesidades; la piedad es inteligencia y «cautela». El politeísmo tiene precisamente en eso una oportunidad de acoger en sí mismo una realidad multiforme, sin evitar contradicciones, sin verse obligado a la penosa negación de una parte del mundo. A los seres humanos les queda aún un espacio de libertad más allá de las pretensiones satisfechas[25]; por eso la ley y la ética pudieron desarrollarse entre los griegos como «sabiduría» humana, libremente y sin embargo en armonía con el dios; máximas y leyes se grababan en las paredes de los templos y servían siempre como esfuerzos humanos, no como revelación divina.

Los dioses griegos no dan leyes[26]; y sin embargo, la religión griega es también un imperativo, que se expresa mediante normas y mediante la amenaza de las sanciones más severas, a menudo totalmente desproporcionadas con la trasgresión: quien sobrepasa un cierto límite o deposita una rama sobre un altar determinado está condenado a morir[27]. En este sentido, la religión aparece como un modelo de comportamiento artificial, impuesto por un «tú debes»; existe el riesgo de cometer un error[28]. Y si la formación de un «super-yo» a través de la educación es un proceso fundamental en el desarrollo de un ser humano, la religión actúa como un factor decisivo en este proceso: el que haya deberes incondicionales, categóricos, se presupone aquí como algo absoluto; no hay moral sin autoridad. En la ética popular griega aparece como código fundamental: honrar a los dioses y a los padres[29]. Ambas cosas se apoyan la una en la otra; ambas garantizan juntas la continuidad en el tiempo del grupo definido por sus reglas de comportamiento.

El intento de vincular a los dioses con la moral en un sentido más estricto es con todo muy antiguo. Ya en un símil de la *Ilíada*[30] se afirma como algo obvio que Zeus se enfurece con los hombres cuando pronuncian juicios erróneos en la plaza del mercado, contraviniendo la justicia, sin preocuparse por la vigilancia de los dioses: entonces Zeus envía una violenta lluvia que devasta los campos cultivados. «El ojo de Zeus todo lo ve y todo lo advierte», dice Hesíodo, «hay tres veces mil guardianes inmortales de Zeus sobre los hombres mortales en la fértil tierra, que velan por la

25 Véase V 4, nn. 8 y 55 sobre *hósion* y *eulábeia*.

26 Sólo Platón interpretará la relación de Minos con Zeus y de Licurgo con Delfos como si, respectivamente, Zeus y Apolo hubieran dado leyes a Creta y a Esparta: *Leg.* 624a, 632d, 634a.

27 Sobre la inaccesibilidad del recinto de Zeus *Lýkaios*: Theopomph. *FGrHist* 115 F 343, Architim. *FGrHist* 315 F 1, *HN*, p. 99; sobre la rama en Eleusis: Andoc. 1, 113-116; *HN*, pp. 312 s.

28 En la lengua homérica existe un término específico para indicar la ofensa a un dios: *alitésthai*.

29 A. Dihle, *Der Kanon der zwei Tugenden*, 1968.

30 *Il.* 16, 385-392; a menudo considerado una interpolación.

justicia y las malas acciones, vagando invisibles por toda la tierra»[31]. *Díke*, la justicia personificada como diosa, acude a su padre Zeus, cuando es ofendida, se sienta junto a él y le revela la mente injusta de los hombres, para que uno sea castigado[32]. «Quien se equivoca y comete delitos», «a ellos el hijo de Crono les trae del cielo gran dolor, hambre y peste», un ejército es destruido, los muros de la ciudad caen, los barcos se hunden en el mar: así castiga el dios[33]; además, es «igual falta», si uno comete adulterio, maltrata a los huérfanos u ofende a los padres[34].

El poeta de la *Odisea* ya evoca el tema de la teodicea: los mortales culpan injustamente a los dioses de desgracias de las que ellos mismos son responsables; pero el que los pretendientes sean castigados por sus crímenes, es una muestra de una justicia universal: «¡Padre Zeus, en verdad que aún veláis los dioses en el vasto Olimpo, puesto que definitivamente los pretendientes han pagado su desenfrenada soberbia!»[35]. «No aman los dioses felices los actos perversos, sino que honran la justicia y las acciones honestas de los hombres»[36].

Si de este modo parece llenarse el vacío entre dioses y moral, el abismo entre ideal y realidad se abre entonces de forma mucho más amenazadora. Solón siguiendo a Hesíodo confía en que la justicia de Zeus prevalecerá, por lo menos con el paso del tiempo y a través de generaciones, y así somete también su propia actividad política al juicio del tiempo[37]; pero casi al mismo tiempo otro poeta formula su decepción en forma de crítica casi altanera: «querido Zeus, me maravillo de ti: tú dominas sobre todas las cosas, tú mismo tienes prestigio y un gran poder: [...] ¿cómo pues tu inteligencia, hijo de Crono, se arriesga a que los malhechores y los justos reciban una parte igual?»[38] Moralidad y piedad parecen fracasar juntas.

Quizá sea aún más inquietante que la moralidad entre en conflicto con la práctica concreta de la religión. Con cierta ingenuidad se expresa en la *Ilíada* que quien sea culpable de una trasgresión o de un error, puede sin embargo «dirigirse» a los dioses con sacrificios y amables súplicas, con libaciones y densos vapores y ganarse de nuevo su favor[39]; de la misma forma, en el *Himno a Deméter* se dice, en alabanza de Perséfone, que está en su poder infligir castigos eternos a los malhechores si éstos no aplacan a la diosa con sacrificios y dones convenientes[40]. En el fondo incluso los ritos de purificación exigidos por Apolo son casi un recurso demasiado simple para librarse de la culpa de un asesinato; significan resocialización, pero no expiación. En Esquilo se llega al punto de que los ritos de purificación, llevados a cabo por el propio Apolo, no consigan ahuyentar a las Erinis de Orestes[41]; sólo una sentencia judicial formal puede lograrlo; a decir verdad, este tribunal es instituido por los dioses. Para Platón, la teoría de que se puede influir sobre los dioses por medio de

31 Hes. *Erga* 267; 252-255.
32 Hes. *Erga* 256-260.
33 Hes. *Erga* 241-247.
34 Hes. *Erga* 327-331.
35 *Od.* I, 32-43; 24, 351s.
36 *Od.* 14, 83s.
37 Solon fr. 36, 3 West²; cfr. Solmsen, *Hesiod und Aeschylus*, 1949, pp. 112s.; W. Jaeger, *Scripta Minora* I, 1960, pp. 320-332.
38 Theognis 373-378.
39 *Il.* 9, 497-501.
40 *Hymn. Dem.* 367-369; véase II 2, n. 33.
41 Aesch. *Eum.* 276-283; véase II 4, n. 60.

dones y sacrificios es la impiedad más grave[42]. Así por tanto, el propio ritual pierde su significado frente a la fuerza suprema del «bien». Ninguna religión ha resuelto del todo el problema de la relación entre culto y moral que surge aquí.

3.2. El juramento

La religión, la moral y la organización de la sociedad en general se muestran indisolublemente engarzadas en la institución del juramento[1]. Su función es asegurar una absoluta vinculación a una declaración, bien sea que afecte al pasado o bien se trate de una declaración de intenciones para el futuro. Ello tiene un especial significado en una cultura carente de escritura en la que no hay anotaciones ni documentos como prueba. No obstante, en las antiguas civilizaciones superiores, la escritura sólo hizo perder terreno lentamente al juramento y nunca lo suprimió del todo. «Lo que mantiene unida la democracia es el juramento»[2].

En griego, «juramento» *(hórkos)* y «jurar» *(omnýnai)* son términos fijados desde la prehistoria que ya no son etimológicamente transparentes[3]. El juramento consiste en la invocación de testigos extrahumanos, en la mayoría de los casos dioses, y en un ritual que se caracteriza por la irrevocabilidad y a menudo por el terror que infunde. El ritual puede implicar agarrar y tirar un bastón o una piedra[4]; más sorprendente es el rito de hundir en el mar barras de hierro como expresión de lo absolutamente irrecuperable, como hicieron los focenses durante su emigración y aún en 478 los jonios con ocasión de su alianza contra Persia[5]. La mayoría de las veces el juramento va acompañado del sacrificio de un animal y de una libación; ésta adquiere particular importancia en los armisticios y en los tratados de paz, con los que se pone fin al derramamiento de sangre; por tanto, se les llama simplemente *spondaí*[6].

Ya la *Ilíada* ilustra de manera ejemplar un sacrificio de juramento[7]: los troyanos aportan un cordero blanco y una cordera negra para la Tierra y el Sol; los aqueos, un cordero para Zeus. Los «reyes» se encuentran rodeados de sus hombres, se lavan las manos, los heraldos mezclan el vino y escancian una copa para cada uno; Agamenón, como «señor del sacrificio», les corta el pelo de la frente a los corderos e invoca con súplicas a los testigos: Zeus, Helio, Ríos y Tierra y los poderes punitivos subterráneos; después les corta el cuello a los corderos, mientras que los demás, también suplicando, vierten sus copas. «Zeus» es aquí el dios especial de los griegos; a él se añade la amplia invocación de Sol, Tierra, Ríos y Ultratumba que es como decir todo el cosmos. Esta fórmula tripartita se encuentra en otros lugares y evidentemente es de tradición oriental[8]. La propia Hera presta el «gran jura-

42 *Resp.* 364b-365a; *Leg.* 885b, 905d-907b; véase VII 4, n. 9.
1 R. Hirzel, *Der Eid*, 1902; Ziebarth, *RE* V (1905), cols. 2076-2083; *KA*, pp. 136-138; K. Marot, *Der Eid als Tat*, 1924; *GGR*, pp. 139-142; J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, 1970.
2 Lycurg. *Contra Leocr.* 79.
3 Frisk II, p. 388; 418 s.; É. Benveniste, «L'expression du serment dans la Grèce ancienne», *RHR* 134 (1948), pp. 82-94; R. Hiersche, *REG* 71 (1958), pp. 35-41.
4 *Il.* 1, 233-246; cfr. el juramento *per Iovem lapidem*, Latte (2), pp. 122 s.
5 Herod. 1, 165, 3; Arist. *Ath. pol.* 23, 5; Diod. Sic. 9, 10, 3.
6 Véase 3, 103-107; 268-313; cfr. 19, 249-265.
7 *Il.* 3, 103-107; 268-313; cfr. 19, 249-265.
8 En el pacto entre Muwatalli y Alaksandu de Wilusa comparecen, tras el elenco de los dioses hititas

mento» por la tierra, el cielo y la fuente infernal, la Éstige[9]; el que los dioses juren por la Éstige es fruto de una independización errónea de la última parte de esta fórmula cósmica. En época posthomérica, los respectivos dioses de la polis están en primer plano también en el juramento. Zeus, como dios supremo y más fuerte, conserva una posición preeminente, es Zeus *hórkios*[10]. Los atenienses[11] juran por Zeus, Apolo y Deméter –aquí Zeus va acompañado del dios de las fratrías, de la organización familiar patriarcal y de la diosa de las Tesmoforias, el Luminoso y la Oscura– o también por Zeus, Posidón, Deméter o Zeus, Atenea, Posidón y Deméter; así se evocan los dos centros sagrados más importantes de Ática: la Acrópolis y Eleusis. El juramento de los efebos áticos[12] invoca a una larga lista de testigos: Aglauro, en cuyo santuario tiene lugar la prestación de juramento; Hestia, el centro de la polis; los dioses guerreros que señalan el ingreso en el servicio militar, Enio y Enialio, Ares y Atenea *Areía*; después Zeus; *Thalló* y *Auxó*, «Florecimiento» y «Crecimiento» como poderes protectores de los adolescentes; Hegemone como «la guía» y Heracles, el mayor modelo del que se abre camino en el mundo con sus propias fuerzas; por último, «los confines de la patria, trigo, cebada, vides, olivos, higueras», esto es, la representación de la fértil «tierra patria». Desde siempre, los objetos pueden ser elevados a la categoría de testigos del juramento; Aquiles jura por su cetro, que nunca volverá a reverdecer, y Hera, por la cabeza de Zeus y por su lecho matrimonial[13].

El sacrificio del juramento comparte algunos elementos esenciales con el sacrificio de animales normal, pero pone de relieve el aspecto del terror y la destrucción. Se deja fluir la sangre en un recipiente y en él se sumergen las manos[14]. Es esencial el desmembramiento de la víctima de sacrificio: se «corta el juramento»; el que presta juramento pisa con sus pies los «trozos cortados» y concretamente los órganos sexuales del animal sacrificado macho; así, al derramamiento de sangre se añade el horror de la castración[15]. Ello va acompañado de la automaldición. En la *Ilíada* se dice: «que al primero que viole los juramentos le fluyan a tierra, igual que este vino, los sesos propios»[16]; posteriormente, la fórmula habitual es que la destrucción total *(exóleia)* alcance al que viole el juramento y a toda su estirpe; la eliminación de la familia[17] se corresponde con la castración.

---

del juramento «las montañas, los ríos y las fuentes de Hatti, el gran mar, el cielo y la tierra, los vientos, las nubes», J. Friedrich, *Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache* II, 1930 p. 81, lín. 25-26 [trad. esp. en A. Bernabé y J. A. Álvarez Pedrosa, *Historia y Leyes de los hititas. Textos del Reino Medio y del Imperio Nuevo*, 2004, 187]. Para el mundo ugarítico véase Gese, p. 168; para el arameo, Ringgren, p. 130. «Cielo, tierra, fuentes, ríos» también en el juramento de Dreros, véase *infra* n. 12.

9 *Il.* 15, 36-38.

10 H. Schwabl, *RE* X A (1972), col. 345.

11 Cook II, pp. 729s.; Zeus, Posidón, Atenea en las leyes draconianas, Schol. *Il.* 15, 36-37 Erbse.

12 L. Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, 1938, pp. 296-307; Tod II nº 204; R. Merkelbach, *ZPE* 9 (1972), cols. 277-283; sobre *Hegemóne* cfr. los sacrificios *hegemósyna* para Heracles, Xen. *Anab.* 4, 8, 25 y Ártemis *Hegemóne*, véase V 2.3, n. 14. Cfr. los dioses del juramento de Dreros, *SIG* 527 = *IC* I IX 1.

13 Véase n. 4; *Il.* 15, 39s.

14 Aesch. *Sept.* 43s.; Xen. *Anab.* 2, 2, 9.

15 Demosth. 23, 67s.; Paus. 5, 24, 9; Stengel, pp. 78-85; *HN*, p. 47, n. 8.

16 *Il.* 3, 299s.; 19, 264s.

17 Ley en Andoc. 1, 98; anécdotas y oráculos en Herod. 6, 86.

> Cuando los molosos prestan juramento, preparan una res y copas llenas de vino; después despiezan la res en trozos pequeños y suplican que los transgresores sean de igual modo desmembrados; vierten el contenido de sus copas y suplican que se vierta de igual modo la sangre de los transgresores[18].

Si se podía comer de la víctima del juramento es una cuestión controvertida[19]. En la *Ilíada*, Príamo se lleva los animales sacrificados a casa, pero sólo para un uso profano, mientras que en el juramento de purificación de Agamenón, el jabalí sacrificado se arroja al mar[20]. A menudo se prestan juramentos con ocasión de un sacrificio normal «por las víctimas quemadas», «sobre las víctimas perfectas»[21]; al que presta el juramento se le dan en mano las vísceras (*splánchna*) del animal sacrificado, el corazón y el hígado, para hacer tangible su contacto con lo sagrado[22]. Comer los *splánchna* podía volverse una «conjuración», por lo que se creía incluso que ciertas sociedades secretas realizaban ritos canibalescos[23].

Las ceremonias de juramento pueden entenderse en gran parte como predeísticas; no presuponen ninguna idea de dioses bien formulada[24]. Se activan en cierto modo objetos individuales o la totalidad del cosmos a través de la invocación, unida a la demostración de destrucción y de irrecuperabilidad, en medio de una atmósfera de culpa y solidaridad en el sacrificio cruento. Y sin embargo a los griegos les parece indispensable que un ser divino vigile todo el proceso y pueda intervenir para castigar. El hombre común cree que Zeus arroja su rayo contra los perjuros[25], aun cuando la experiencia no lo confirme. Por ello la especulación va más allá del fin de la vida humana y presupone la existencia de verdugos subterráneos para castigar a los que han violado un juramento después de la muerte, en el mundo subterráneo[26]; Hesíodo advierte que las Erinis están alrededor del juramento ya en el momento en que se presta[27]. En cualquier caso, se está convencido de que sólo el temor al dios ofrece la garantía de que el juramento se mantenga; en consecuencia, sólo el que honra a los dioses puede ser parte contratante. No obstante, y ello se corresponde con el carácter abierto del politeísmo, pueden ser invocados en un juramento los dioses más diversos, siempre que sean vinculantes para la parte; así, en los acuerdos interestatales se estipulaba que cada parte debía prestar «el máximo juramento local»[28].

18 Proverbia Coisliniana en *Paroemiographi Graeci* I, 225-226, en apend.
19 Paus. 5, 24, 10.
20 *Il.* 3, 310; 19, 267s.
21 *IG* I² 10 = *SIG* 41 = *IE* 4, 18; *SIG* 685; *LSCG* 62, 2; ley en Andoc. 1 97s.; *SIG* 229 = *IE* 9, 22; P. Stengel, *Hermes* 49 (1914), pp. 95-98 interpreta *hierà téleia*, en este contexto, equivocadamente, como «sacrificios completamente quemados». Se trata de sacrificios de animales adultos tras el sacrificio preliminar, cfr. Aesch. *Ag.* 1504; Paus. 7, 18, 12.
22 Herod. 6, 67, 3; Aeschin. 1, 114; «mantenerse cerca del altar» durante el juramento: *SIG* 921 = *IG* II-III² 1237, 76.
23 A. Henrichs, *Die Phoinikika des Lollianos*, 1972, pp. 29-33; 37s.; *HN*, p. 47.
24 R. Lesch, *Der Eid*, 1980; *GGR*, pp. 139s.
25 Aristoph. *Nub.* 397.
26 Véae IV 2, n. 31.
27 Hes. *Erga* 803.
28 Thuc. 5, 18, 9; 5, 47, 8; 5, 105, 4. Histieo, que tiene el propósito de traicionar, jura por los dioses «del Gran Rey» para romper inmediatamente el vínculo del juramento, Herod. 5, 106, 6.

Por tanto, el juramento domina, como el derecho estatal, también el derecho penal y el civil y desempeña un papel decisivo en la vida práctica de cada individuo. Bien sea ante un tribunal o en transacciones económicas de mercancías, dinero o tierras, en todos los actos jurídicos los dioses participan como testigos. Todo préstamo, todo contrato de compra que no se ejecuta de inmediato debe jurarse. Para dar peso al asunto, se solía visitar un santuario. Ocasionalmente, se prescribe por ley en qué santuario se debe «sacrificar el juramento»[29]. De este modo, mercado y templo están estrechamente vinculados; al proscrito se le excluye al mismo tiempo del mercado y de los santuarios. Un establecimiento comercial se crea con la fundación de santuarios; así, Náucratis en Egipto: el rey Amasis

> a quienes no querían residir allí, pero llegaban a su país en sus naves, les dio unos terrenos para que en ellos levantaran altares y recintos sagrados a sus dioses. Pues bien, el mayor de esos recintos (que, al tiempo, es el más frecuentado y que se llama Helenio) lo fundaron en común las siguientes ciudades: Quíos, Teos, Focea y Clazómenas, entre las jonias; Rodas, Cnido, Halicarnaso y Fasélide, entre las dorias, y solamente Mitilene, entre las eolias. A esas ciudades pertenece ese sagrado recinto y son ellas las que proporcionan los intendentes del mercado[30]

La organización del culto y la del comercio coinciden. Los extranjeros en Grecia no actúan de otra forma: los fenicios erigieron en el Pireo un santuario de Astarté-Afrodita, los egipcios, uno de Isis[31]. El santuario garantiza la permanencia; se «utiliza» para asegurar los contratos por medio de un juramento. No sin ironía, muestra Platón cómo Protágoras, que dudaba de la existencia de los dioses, no puede pasar sin un templo y hace decir al sofista: «cuando alguien ha aprendido conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen una determinada cantidad, la deposita allí»[32].

Aquí es absolutamente arcaico que el juramento signifique un acto de determinación propia: el deudor constata bajo juramento la cantidad de la suma que se debe devolver. En el ordenamiento de los Labíadas de Delfos, se dispone que quien quiera reclamar contra una sentencia de culpabilidad debe «prestar el juramento acostumbrado y será libre»[33]. Incluso en un proceso penal, el acusado podía terminar el proceso con un juramento de purificación; las Erinis reprenden a Orestes precisamente por este motivo: «él no aceptaría un juramento, ni quiere prestarlo»[34]; si Orestes hubiera jurado: «no he matado a mi madre», habría quedado libre. Sin embargo, Platón afirma que tal cosa sólo habría sido posible en todo caso

29 Venta de una tierra en Eno, Theophr. en Stob. 4, 2, 10 (vol. IV, p. 129, 10 Hense) = fr. 650, 129 Fortenbaugh.
30 Herod. 2, 178, 2-3.
31 *IG* II-III² 337 = *SIG* 280.
32 Plat. *Prot.* 328bc.
33 *LSCG* 77 D 214s. Cfr. el procedimiento de los hebreos en Elefantina, *ANET* 491.
34 Aesch. *Eum.* 429.

en época de Radamantis[35]. De la elaboración del juramento de purificación en una ordalía[36] sólo quedan vestigios en Grecia.

En el proceso judicial normal, un juramento se contrapone a otro: el demandante jura su acusación, el acusado asegura su inocencia con un juramento contrario; los miembros del jurado deben decidir entre este «juramento de uno contra otro» *(diomosía)*[37]. Especialmente solemne es el ritual ante el tribunal del Areópago: después de que los sacerdotes hayan sacrificado un jabalí, un carnero y un toro, el demandante debe pisar las «partes cortadas» y pronunciar el juramento, con el que impreca una «ruina total» para él, su casa y su estirpe, en caso de que no diga la verdad[38]. El que ha sido declarado inocente, el vencedor del proceso, debe demostrar una vez más su justa victoria ante los ojos de los dioses con un sacrificio, «cortando los trozos» de la víctima[39].

Cada declaración puede ser verdadera o falsa; también forma constantemente parte del juramento, como posibilidad, el perjurio. El hecho de que la palabra griega que designa al «juramento por añadidura» *(epí-orkos)* haya adquirido el significado de «perjurio»[40] arroja una clara luz sobre el abuso de los juramentos ya en la época más arcaica. «Engañar con juramentos» no es sólo el arte de Autólico, «que sobresalía entre los mortales en el arte de robar y jurar, un dios le otorgó este don»[41], sino una práctica general en el mercado[42]; a decir verdad, el arte más sutil consistía en evitar el perjurio directo y, no obstante, engañar a la otra parte mediante formulaciones ambiguas y equívocas; el modelo nos lo proporciona ya Hera en la *Ilíada*[43]; pero en el mito, incluso Zeus, en cuestiones de amor, está siempre dispuesto al perjurio sin ningún tipo de escrúpulos[44].

Con todo, el correcto uso de los juramentos debe de haber prevalecido sobre el abuso; si no, no habrían existido contratos de venta, ni alianzas, ni reclutamientos para la guerra. Para sustraer el comportamiento humano del libre arbitrio y hacerlo predecible, el juramento era un medio a veces casi desesperado pero, en cualquier caso, totalmente irremplazable. La «disponibilidad» de dioses y santuarios, en definitiva, de la religión, era aquí el fundamento por excelencia de la organización estatal, jurídica y económica *tout court*. Y sin embargo, el juramento no es en sentido estricto una fuerza moral. Existe el juramento criminal, la conjura de los malvados; existe el juramento obtenido con engaños, carente de sentido o inmoral. «Mi lengua ha jurado, pero no mi mente», exclama Hipólito en la tragedia de Eurípides[45] y sin embargo, se atiene a ese juramento que le cuesta la vida. Ciego, rígido, ele-

35 Plat. *Leg.* 948bc.

36 «Pasar a través del fuego» y «llevar un hierro al rojo», Soph. *Ant.* 264s.; beber agua de la Éstige, reservada a los dioses perjuros, significa beber una bebida venenosa, Hes. *Theog.* 775-806. G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904.

37 J. H. Lipsius, *Attisches Recht und Rechtsverfahren*, 1905-1915, pp. 830-834.

38 Demosth. 23, 67s.

39 Aeschin. 2, 87; Paus. 1, 28, 6.

40 M. Leumann, *Homerische Wörter*, 1950, pp. 79-92.

41 *Od.* 19, 395s.

42 Lo asegura Ciro, Herod. 1, 153.

43 *Il.* 15, 41, con Schol. al pasaje.

44 Hes. fr. 124 Merkelbach-West = Apollod. 2, 1, 3, citado como motivación de la sabia máxima: «no demandes juramento en los asuntos amorosos».

45 Eur. *Hippol.* 612, Aristoph. *Ran.* 1471.

mental, el juramento ha crecido junto a la religión desde las profundidades de la prehistoria. «Hijo de la Discordia», «gran plaga para los hombres»[46] y sin embargo, fundamento sobre el que se puede construir.

3.3. La creación de la solidaridad en la distribución e interacción de los papeles

El juramento, con toda su importancia, es sólo un caso particular del hecho más general por el cual, a través del ritual y la invocación de dioses, se crea una base para el entendimiento y la confianza. Platón en las *Leyes* intenta asignar, en el momento de la fundación de la ciudad, a cada barrio, su dios, demon o héroe, junto a recintos sagrados y todo lo que les pertenece:

> para que así las reuniones de cada una de las circunscripciones, celebradas en las épocas prescritas, otorguen facilidades en relación con los diferentes negocios y para que en los sacrificios aprendan a conocerse, a familiarizarse y a quererse los unos a los otros, pues no hay mejor bien para la ciudad que el que los demás resulten conocidos para uno. Porque cuando en la manera de ser de los unos no hay para los otros luz, sino tinieblas, no habrá nadie jamás que pueda obtener debidamente los honores o los cargos de que sea merecedor ni la justicia que le corresponda[1].

Las fiestas son la verdadera ocasión para el encuentro, con lo que no se excluyen en absoluto los aspectos «mundanos»[2]. La misma combinación de celebración religiosa y fiesta se encuentra también en las culturas cristianas[2a].

Pero la práctica del ritual, más que un encuentro no vinculante, es «participación» *(hierôn metéchein)*. El elemento principal es el sacrificio animal, con su bipolaridad de derramamiento de sangre y banquete, muerte y vida. Un círculo encierra a los participantes y excluye a los otros: asesinos, malditos, proscritos[3] y en casos excepcionales también mujeres[4], extranjeros[5] o esclavos[6]; todos participan, juntos cogen los granos de cebada con la mano y los tiran, juntos comen la carne del sacrificio[7]. Las tareas están diferenciadas y los rangos graduados: muchos tienen funciones de servicio, se ocupan del animal, del cesto, de la jarra del agua, del recipiente para los sahumerios de incienso, de los instrumentos musicales, del fuego y de los

46 Hes. *Theog.* 231s.
1 Plat. *Leg.* 738 d.
2 Véase por ejemplo el mercado exento de tributo con ocasión de la fiesta de las *Artemísia* en Eretria.
2a En el original, el autor se refiere a la palabra alemana *Messe*, que significa «misa» y «feria». [N. de la T.]
3 Se ven excluidos del «lavatorio de manos, libaciones, crateras de vino, sacrificios, mercado» según las leyes draconianas, Demosth. 20, 158, cfr. Andoc. 1, 8; 71, Arist. *Ath. pol.* 57, 2; Plat. *Leg.* 868ce, 871a.
4 *LSCG* 82, 86; *LSS* 56, 63, 66, 88, 89; *LSAM* 42; Wächter, pp. 125-129; L. R. Farnell, *ARW* 7 (1904), pp. 70-94.
5 *LSCG* 96, 26; *LSS* 49; Wächter, pp. 119-122; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* 4. *Abh.*, Mainz, 1963, pp. 10; 99, n. 2.
6 Plut. *Aristid.* 21; *Quaest. Gr.* 301F; Philo *Quod omnis prob. lib.* 140; Eitrem, pp. 465s. y *Beiträge zur Religionsgechichte* III, 1920, pp. 39-43; Bömer (*supra*, n. 5), pp. 81-100.
7 Véase II 1.

espetones; uno solo está al frente, rey o magistrado, sacerdote o cabeza de familia, «empieza», reza y realiza la libación. Primero viene la parte para los dioses, luego la degustación de los *splánchna* dentro del círculo más estricto, después el reparto de la carne, según un orden establecido: sacerdotes, magistrados, huéspedes de honor y por último los demás que sin embargo siempre se distinguen de la masa anónima de los que «no toman parte». De este modo, la comunidad del sacrificio es un modelo de la sociedad griega: no intercambio de dones con templo y sacerdote como en el antiguo Oriente[8] ni tampoco tributo a los dioses, sino «separación entre dioses y hombres mortales»[9], a medida que un grupo de «iguales» entre la muerte y la vida, se solidariza en presencia de los inmortales. El grupo de los «iguales», de los «participantes», puede entenderse en un sentido más o menos exclusivo, más aristocrático o más democrático; pero incluso la democracia griega es un grupo exclusivo, restringido a los ciudadanos con plenos derechos. En el terror del derramamiento de sangre, en la renuncia expresada en los sacrificios preliminares y las libaciones, se alivian las tensiones recíprocas, la yuxtaposición y la oposición de los individuos se vuelven un estar juntos unos con otros, orientados a lo divino.

De este modo, todas las formas comunitarias esenciales están no sólo guarnecidas por la religión, sino marcadas por ella: la definición de pertenencia es en todas partes la participación en un culto. Ello comienza con la familia[10], para la que el griego no tiene una palabra propia; se habla de «casa» y de «hogar» y con ello se designa al mismo tiempo el lugar doméstico para los sacrificios[11]. Es deber del cabeza de familia hacer sacrificios junto al hogar, verter libaciones en las llamas y echar al fuego pequeñas ofrendas de primicias antes de cada comida. La extinción del hogar anuncia la crisis, cuando muere un miembro de la familia[12], pero después se vuelve a encender con un nuevo sacrificio en el hogar. Al recién nacido, en su quinto día de vida, lo lleva su padre en una carrera en torno al hogar con ocasión de la fiesta de los *Amphidrómia*[13], a la que pertenece un sacrificio en el hogar. Se conduce a la esposa desde el hogar de la casa paterna al nuevo hogar[14], por el que deberá velar ahora como señora de la casa. El otro centro cultual de la familia son las tumbas, a las que los parientes, en los días establecidos, llevan ofrendas[15].

El *génos*, la «gran familia», tiene además otros dioses, en cuyo culto se reúnen sus miembros[16]. En Atenas existe un altar de Zeus *Herkeîos*, que ampara la «corte», y uno de Apolo *Patrôos*, en la organización de las fratrías. De hecho, es la fratría, el vínculo familiar[17], el que vela por el derecho de ciudadanía (sólo en esta institución

8 Véase I 4,
9 Hes. *Theog.* 535.
10 Participación en el mismo *génos* que los dioses», *theoì homógnioi*, Plat. *Leg.* 729c; H. J. Rose, «The Religion of a Greek Household», *Euphrosyne* I (1957), pp. 95-116.
11 Véase III 3.1, nn. 2-6.
12 Véase II 1, n. 56.
13 *GGR*, p. 95; L. Deubner, *RhM* 95 (1952), pp. 374-377.
14 Phot. *s.v. zeûgos hemionikón* Theodoridis; Iambl. *Vit. Pith.* 84 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado: Jámblico, *Vida pitagórica*, 1991].
15 Véase IV 1, n. 38.
16 Por ej. Herod. 5, 66, 2.
17 Philochor. *FGrHist* 328 F 35; Schol. Plat. *Phil.* 30e Greene; Jeanmaire (1), pp. 133-144; M. Guarducci, «L'istituzione della fratria nella Grecia antica», *Memorie dell'Accademia dei Lincei* VI 6-8 (1937-1938); Latte, *RE* XX (1941), cols. 745-756; inscripción de Taso: C. Roley, *BCH* 89 (1965), pp.

se conserva en griego la palabra indoeuropea para «hermano»). El padre debe «presentar» al niño, a la edad de tres años, y después al efebo y el hombre debe «presentar» a la mujer recién casada; el recién llegado es conducido a los altares, donde cada vez está previsto un sacrificio: *meîon, koúreion, gamélion.* Entre todos los jonios existe una fiesta anual de tres días, las Apaturias[18], donde los *phráteres* se reúnen para el banquete sacrificial abastecido por las víctimas de los sacrificios de ingreso; entre los griegos nordoccidentales, al menos en Delfos, las Apelas[19] tienen la misma función, también con tres tipos de sacrificio: para el niño, para el joven, para la boda (*paidêia, apellaîa, gámela*). En Atenas, cuando se examina la elegibilidad de los arcontes, éstos deben demostrar su plena ciudadanía no sólo nombrando a sus padres y abuelos, sino también indicando «dónde tienen su Zeus *Herkeîos* y su Apolo *Patrôos* y sus tumbas de familia». Estos lugares de culto no son transferibles a otros lugares; así el vínculo con la polis sigue siendo indisoluble[20].

Existen también innumerables comunidades de culto, que se superponen a las estructuras familiares. Se conocen sobre todo a través de inscripciones, que no llegan a ser numerosas hasta la época helenística. Una ley sagrada del siglo IV nos da a conocer en Ática a los *Salamínioi*[21]. No está claro si se trata de familias que anteriormente vivieron en Salamina; en todo caso, los «Salaminios» se han asentado parte en Sunion y parte en «siete *phylaí*»; tienen en común el derecho y el deber de practicar determinados cultos, cuya financiación se regula en el documento que conservamos. En total deben organizar al menos ocho fiestas distribuidas a lo largo del año; en particular son competentes para el sacerdocio y el culto de Atenea *Skirás* en Fálero. Durante la fiesta de las Oscoforias, pueden repartirse los panes que la ciudad de Atenas ofrece a Atenea *Skirás*.

La ciudad es a su vez una comunidad sacrificial. Está bajo el amparo de una divinidad «protectora de la ciudad» que garantiza su duración y así, al mismo tiempo, la continuidad de los honores que se le tributan[22]; ciudad y dioses dependen recíprocamente la una de los otros. La mayor inscripción, expuesta al público en Atenas en la «Stoa del rey», en la plaza del mercado, era el calendario de sacrificios. Las fiestas enmarcan el final y el comienzo del año[23]; los «misterios» en otoño y las

---

441-483; es controvertido y difícil de aclarar el problema de si la particular organización de las fratrías jónicas y atenienses es anterior a los siglos oscuros; en contra A. Andrewes, *Hermes* 89 (1961), pp. 129-140; *JHS* 81 (1961), pp. 1-15; cfr. Dietrich, pp. 248-272; J. Sarkady, *Acta Classica Univ. Scient. Debrec.* 2 (1966), pp. 22-24.

18 *GF*, pp. 463s.; *AF*, pp. 232-234; documento principal es la ley de los Demotionidas *IG* II-III² 1237 = *SIG* 921 = *LSCG* 19; sobre el *koúreion* J. Labarde, *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique. Classe des Lettres* 39 (1953), pp. 358-394.

19 Inscripción de los Labíadas: *Corpus Inscr. Delphes* I nº 9, A 25, B 36-37 Rougemont; *GF*, pp. 464s.; Burkert *RhM* 118 (1975), pp. 10s.; inscripción más antigua, del s. VI: *Corpus Inscr. Delphes* I nº 9 bis Rougemont.

20 Arist. *Ath. pol.* 55, 3; Harpocr. *s.v. Hérkeios Zeús* Keaney, con citas de Dinarch. *Contra Mosch.* fr. 2 Conomis, Hyperid. fr. 94 Blass-Jensen, y Demetr. fr. 139 Wehrli; Demosth. 57, 67. Lugares de culto inamovibles: Licurgo *Contra Leocr.* 25.

21 W. S. Ferguson, *Hesperia* 7 (1938), pp. 1-68; Nilsson, *Op.* II, pp. 731-741; *LSS* 19. En general, P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs*, 1873.

22 Solon fr. 4, 1-6 West²; Theognidea 757-760 West²; Aesch. *Sept.* 69, 76s.; 109; 253; Aristoph. *Eq.* 581.

23 Véase V 1.2, n. 5; V 2.2.

«Grandes Dionisias» en primavera son los otros dos grandes acontecimientos en el transcurso del año; en medio hay otra gran cantidad de fiestas, de hecho, se decía que en Atenas sólo había un único día al año sin fiesta y que se dedicaban a las fiestas con mayor precisión que a las empresas militares[24]. Pero para Esparta las Carneas no eran menos importantes[25]. Cuando se encontraban ciudadanos de ciudades diferentes, cada grupo se mantenía consciente de su propia identidad a través de sus fiestas particulares. En medio de los diez mil mercenarios de Ciro, el arcadio Jenias celebró sus *Lýkaia*; los de Amiclas se apartaron del ejército espartano para festejar sus *Hyakínthia*; los atenienses celebran también en Egipto sus Antesterias[26].

El fortalecimiento de la polis se expresa a través del hecho de que podía hacer uso del monopolio de los cultos. Platón[27] no fue el único que quiso prohibir todos los cultos privados en el estado de las *Leyes*; ya antes existía en Atenas una prohibición de introducir «nuevos dioses»[28]. La tradición se siguió respetando, pero por ejemplo podía estar establecido que, durante la fiesta de un dios, ninguna familia ni ningún individuo privado pudiera sacrificar antes que la ciudad[29].

También las federaciones que agrupaban ciudades, al igual que las organizaciones tribales, tienen su centro cada una en un santuario con su fiesta anual. Los «habitantes vecinos» *(amphktíones)*[30] de un santuario más grande desarrollan relaciones institucionalizadas más o menos vinculantes. Los etolios se encuentran en el santuario de Apolo en *Thérmos*[31]; los aqueos, en el de Zeus *Hamários*, no lejos de Egion[32]; las doce ciudades jonias de Asia Menor, en el de Posidón en Mícale[33]; las siete ciudades dorias, en el de Apolo en Cnido[34]. Los beocios celebran las *Pamboiótia* en el santuario de Atenea *Itonía* en Coronea[35], pero la liga beocia se organiza después en relación con una antigua anfictionía en torno al santuario de Posidón en Onquesto[36]. Muy pronto, ya en el I milenio, existía una anfictionía en torno al santuario de Posidón de Calauria, en el golfo Sarónico, de la que formaban parte Epidauro, Egina y Atenas[37]. Entre las islas jonias de las Cícladas, la más insignificante, la menos apropiada para el asentamiento, Delos, llegó a ser el centro más sagrado; allí se congregan los «dorios de arrastradizas túnicas», como dice el *Himno Homérico a Apolo*[38]. Cuando posterior-

24 Demosth. 4, 35s.
25 Véase V 2.3.
26 Xen. *Anab.* I, 2, 10; *Hell.* 4, 5, 11; Callim. fr. 178 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980].
27 Plat. *Leg.* 910b-e.
28 Reverdin, pp. 228-231.
29 *LSAM* 48, 1-4; *IE* 205, 27s., cfr. el reagrupamiento de los santuarios domésticos de los Clítidas de Quíos, *LSCG* 118.
30 Sobre la ortografía *amphiktíones / amphiktýones*: Chantraine, p. 592; Frisk, II, p. 35, O. Szemerényi, *Monumentum H. S. Nyberg*, 1975, II pp. 322s.; *Gnomon* II (1977), pp. 1ss.
31 Véase II 5, n. 63; III 2,.5, n. 16.
32 Strab. 8, p. 387; H. Schwabl, *RE* X A *s.v. Zeus I. Epiklesen* (1972), cols. 270s.
33 Véase III 2.3, n. 4; V I, n. 54.
34 Burkert, *RhM* 118 (1975), p. 20.
35 Strab. 9, p. 411; Ziehen, *RE* XVIII 3 (1949), cols. 288s.
36 Strab. 9, p. 412; *Bulletin épigraphique* (1973), n° 212.
37 Strab. 8, p. 374; R. M. C. Cook, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 188 (1962), p. 21; Dietrich, p. 243. Véae V I, n. 57.
38 Hom. *Hymn. Apoll.* 147-164; Gallet de Santerre, *passim*. Sobre la fecha probable (522 a.C.), véase W. Burkert, *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox*, 1979, pp. 58-60.

mente los dorios se unieron, guiados por Atenas, en la liga marítima contra Persia, el santuario delio siguió siendo el lugar de reunión y del tesoro de la liga; cuando Atenas se apoderó de todo el poder y lo concentró en Atenas, en consecuencia también los otros miembros de la liga fueron llamados a participar en las fiestas áticas: cada ciudad debía enviar para las Panateneas una vaca y una armadura completa y, para las Dionisias, un falo[39]; como antes hacía la ciudad, ahora es el imperio el que se representa a sí mismo en la procesión festiva. Cuando en el siglo IV las ciudades de Italia meridional, Crotona, Síbaris y Caulonia, se reconcilian gracias a la mediación aquea, establecen «en primer lugar dedicar un santuario común a Zeus *Homários* y escoger un lugar para celebrar reuniones y debates»[40].

La organización de este tipo más importante fue la «anfictionía pilaica»[41], surgida en torno al santuario de Deméter en las Termópilas, que después de asumir el control del oráculo de Delfos a través de la primera «guerra sagrada» en torno a 590, se reunía desde entonces en Delfos; perduró y ejerció influencia precisamente porque se abstuvo de la actividad política directa fuera de Delfos. Los miembros podían emprender la guerra unos contra otros; no obstante, se determinó que no estaba permitido cortarle el agua a ninguna de las ciudades asociadas, ni destruirlas[42], al menos era un inicio de humanización de la guerra. Para Filipo de Macedonia la anfictionía fue un óptimo trampolín para poner los pies en Grecia. Después de haber vencido a Atenas y a Tebas y creado por la fuerza una liga de estados griegos, el santuario griego más importante, Olimpia, se convirtió como por sí mismo en centro de ella; Filipo y Alejandro erigieron allí el edificio circular *(Philíppeion)* en el que la familia real macedonia aparecía representada al estilo de las imágenes divinas[43]. Desde época antigua, la participación en el sacrificio y en el agón de Olimpia significaba ser reconocido como griego; pertenencia al grupo y dominio están y se conservan documentados en el santuario.

Los autores antiguos, desde el siglo V, consideraron a menudo como algo obvio que la religión es un medio para conservar el dominio[44]. El que ocupa una posición dominante asume siempre funciones sacerdotales; el ritual dramatiza y refuerza el estatus. El programa preestablecido, santificado, proporciona a todos, dominantes y dominados, un sentimiento de seguridad. Cada padre de familia, en el momento en que vierte la libación sobre el hogar, asume la certeza de su posición. Los reyes espartanos deben todos ofrecer sacrificios importantes; cuando conducen el ejército a la batalla, comienzan con un sacrificio a Zeus *Agétor*, «el guía», en los confines del país hacen sacrificios a Zeus y a Atenea; durante la marcha les precede un «portador del fuego» con el fuego del altar patrio y les sigue una recua de animales para el sacrificio. El rey sacrifica cada mañana antes del alba; cuando «lo sagrado» ha concluido, el ejército se reúne para recibir las órdenes del día[45]. En Atenas, se reparten las funciones: el «rey» o jefe de la corporación ofrece «por así decirlo todos los

39 *IG* I² 63; II-III² 673; *HN*, p. 46 n. 7.
40 Polyb. 2, 39; cfr. n. 32.
41 Parke-Wormell I, pp. 100-112.
42 Aeschin. 2, 115; 3, 109s.
43 A, Momigliano, *Filippo il Macedone* (1934), reimp. anast. con correciones, nuevo prefacio y apéndice bibliográfico de A. Momigliano y G. Arrigoni, 1987, pp. 99ss.; Mallwitz, pp. 128-133 *(Philíppeion)*.
44 Véase V 3.1, nn. 10-12.
45 Xen. *Lac. pol.* 13,2-5.

sacrificios ancestrales»; el arconte, superior a él, debe preparar las fiestas organizadas de un modo más o menos nuevo y más fastuoso, las Panateneas y las Dionisias[46]; los cultos de la Acrópolis quedan en las manos de la familia de los Eteobútadas, que remontan sus orígenes al hermano del antiquísimo rey Erecteo[47]. Los tiranos, por su parte, se esforzaron por consolidar su dominio a través del culto. Los soberanos sicilianos Gelón y Hierón afirmaron que en sus familias era hereditario un sacerdocio de los «dioses ctónicos»[48]; así Gelón, para celebrar la victoria de Hímera después de 480, hizo erigir un templo a Deméter y a Perséfone en Siracusa y «Hierón rodeó de cuidados a Deméter, la de calzado púrpura, y la fiesta de su hija, la de los blancos corceles»[49]; al mismo tiempo, reorganizó la construcción del templo en honor de la diosa de la ciudad, Atenea, que ahora ha quedado englobado en la catedral de Siracusa. Pero también Temístocles erigió cerca de su casa, tras «su» victoria en Salamina, un santuario de Ártemis *Aristoboúle* y dentro colocó su propia imagen como ofrenda votiva[50].

Pero sería unilateral considerar el ritual sólo desde el punto de vista del poder, de su demostración y manipulación. Los papeles que el ritual predispone son multiformes y complejos y no dirigidos a un propósito transparente. Estructuran la sociedad, al igual que la familia de los dioses olímpicos, ante todo en masculino y femenino, jóvenes y viejos; así, en los «coros» se distinguen generalmente muchachos, muchachas y hombres, a los que se añaden grupos de mujeres «venerables». En el sacrificio normal, las vírgenes portan cestos y jarras para el agua, muchachos y jóvenes arrean los animales para el sacrificio, asan la carne, un hombre respetable «empieza» y vierte la libación, las mujeres marcan con la estridente *ololygé* el punto culminante de la ceremonia. En el centro del friso del Partenón, el sacerdote barbado de Erecteo entrega el peplo a un muchacho, mientras que, al mismo tiempo, la sacerdotisa de Atenea envía a dos muchachas «portadoras de asientos». La generación más anciana da indicaciones, los más jóvenes las siguen servicialmente; también su papel ofrece ocasión de honor y prestigio: Harmodio decidió asesinar al tirano, después de que a su hermana le fuera negado el papel de «portadora de cesta» en la fiesta de las Panateneas[51]. El esplendor de la fiesta deriva, más que de la dignidad de los ancianos, de la gracia de los niños y de las vírgenes y de la radiante fuerza de los efebos. Inseparablemente vinculado al conjunto está el canto continuamente reelaborado por los poetas, que arroja nueva luz sobre el mito y mantiene además el código de comprensión propio de la mitología de los dioses como un lenguaje vivo.

Los papeles de los sexos están diferenciados; las mujeres quedan excluidas de algunos cultos, pero, en compensación, tienen sus propias fiestas, a las que los hombres no pueden acceder: Esciras, Tesmoforias y Adonias[52]; los hombres ven todo ello no sin desconfianza, pero no pueden impedir «lo sagrado». Sin embargo, existe también como antítesis el intercambio de roles sexuales en fiestas de

46 Arist. *Ath. pol.* 57, 1; 56, 3-5.
47 Véase V 2.2, n. 19.
48 Herod. 7, 153; Zuntz, pp. 135-139.
49 Diod. Sic. 11, 26,7 (Gelón); Pind. *Ol.* 6, 95 (Hierón).
50 Plut. *Them.* 22.
51 Thuc. 6, 56.
52 Véase n. 4; V 2.2, n. 23; V 2.5.

máscaras y «de la inversión», así como en relación con la boda[53], que de hecho significan un cambio de estatus: se invierte el modo de vestir y de peinarse, hay muchachos con vestidos de muchachas y muchachas con barbas, falos y trajes de sátiros. El «sí» al propio papel pasa a través de un grotesco «no».

Una ambigüedad similar está presente en la relación con los esclavos; en ocasiones quedan excluidos, pero en la fiesta de las *choés* se les invita expresamente a la mesa y en las *Krónia* se vuelven los superiores: en Creta, pueden incluso azotar a sus patrones[54]. En otra ocasión, sin embargo, se les asigna, de manera malvada, el papel negativo, con verdaderos malos tratos[55]. Por lo demás, el hecho de que, en el ritual, los hombres libres estén a menudo obligados a prestar servicios humildes[56] –barrer el templo, limpiar la imagen, lavar los vestidos y también sacrificar y asar–, apunta a una época en la que el comercio de esclavos no tenía ninguna importancia. La religión no ha hecho olvidar que «también los esclavos son hombres»; templo o altar conceden asilo tanto a un esclavo como a un hombre libre, un homicidio es un homicidio; los esclavos tienen los mismos dioses que sus patrones[57]; si son extranjeros, también pueden conservar sus costumbres patrias.

Los dioses sempiternos garantizan la estabilidad; ritual significa tradición fijada. También las fiestas de la disolución y de la subversión desembocan en la confirmación del orden existente. En la historia de la humanidad se representan antítesis relevantes: la vida de los cazadores y de los pastores frente a la vida de la ciudad, montes y pantanos o charcas frente a la fértil llanura, el grano sin moler frente a las gachas y el pan: el orden cotidiano, hecho de autoridad y trabajo, se muestra como el único posible y duradero; y aún así se evoca la imagen soñada de una «edad de oro», se alude a posibilidades y riesgos y se mantienen vivas potencialidades que impiden la total adaptación unidimensional del hombre a su papel. Historias de conspiración y de revolución se asocian de buen grado a las fiestas.

Sin embargo, también dentro del orden existente, el ritual ofrece al individuo diversas posibilidades de desarrollar su propia personalidad. Dos ejemplos a modo de ilustración: Jenofonte erige, en la propiedad junto a Escilunte que le concedió Esparta, un santuario de Ártemis utilizando su parte del botín; ello significa, como nos hace ver vivamente su descripción, una fiesta anual de encuentro con todo el vecindario, que se reúne para cazar, comer, beber; la «diosa» dona todo ello sin eclipsar el papel de Jenofonte como huésped; el cargo sacerdotal, que se le asigna, le da a todo una forma digna y lo distingue de la ostentación de

53 Sacerdote de Heracles en Cos con vestidos femeninos: Plut. *Quaest. Gr.* 304CD; véase IV 5.1, n. 22; esposo vestido de mujer: Plut. *ibidem*, véase V 3.4, nn. 6-8; esposa con barba: Plut. *De mul. virt.* 245EF; fiestas argivas *Hybristiká* con cambio de vestimenta, *ibidem*; falos: véase II 7, n. 59. Se discute aún si las figuras representadas en una «fiesta de las sombrillas» en algunos vasos áticos son mujeres con barba u hombres vestidos de mujer, *AF*, p. 49 y J. D. Beazley y J. Caskey, *Attic Vase Paintings in the Museum of Fine Arts*, 1954, II pp. 55-61, contra E. Buschor, *JdI* 38-39 (1923-1924), pp. 128-132. Cfr. M. Delcourt, *Hermaphrodite*, 1958, pp. 21s.

54 Véase n. 6; V 2.2, n. 29; V 2.4.

55 Plut. *Quaest. conv.* 693F. Véase II 4, n. 74; Plut. *Quaest. Rom.* 267D (en el santuario de Leucótea, Queronea); un hombre «comprado» usado como *pharmakós* en Abdera, véase II 4, n. 69.

56 Cfr. para las mujeres Iambl. *Vit. Pyth.* 54 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado: Jamblico, *Vida pitagórica*, 1991].

57 F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* 4. *Abh.*, Mainz, 1963 [²1990], p. 10.

un nuevo rico[58]. En el *Díscolo* de Menandro, la madre del joven amante es una rica señora de Atenas de la que se dice que casi cada día recorre toda el Ática haciendo sacrificios[59]; esta vez afirma que se le ha aparecido en sueños el dios-macho cabrío Pan y, por ello, debe tener lugar un sacrificio en la gruta de Pan junto a File, fuera del centro habitado, lo que al mismo tiempo supone una excursión campestre y una comida. Así, la mujer tiene la posibilidad de escapar del agobio del gineceo y de honrar incluso al dios-macho cabrío a expensas del marido: los deseos reprimidos se manifiestan como deber piadoso. Es la multiplicidad con su rico sentido de realidad del politeísmo la que ofrece al individuo una cierta libertad para autorrealizarse, sin apartarlo de la solidaridad de lo humano.

En cambio, bastante apartado de ello está quien reclama ser venerado como dios, como hizo Alejandro de Macedonia desde la altura de sus lejanos éxitos y, después de él, los reyes diádocos. Y sin embargo, el culto al soberano pudo integrarse casi sin dificultades en el sistema tradicional[60], de hecho se registran algunos casos aislados ya antes de Alejandro[61]. No se venera a un ciudadano sino a un vencedor y salvador venido de fuera. También los dioses olímpicos estaban lejos; sus contornos desvaídos parecen llenarse de nuevo esplendor gracias al poder real y a la magnificencia del soberano. También en este caso, la comunidad se solidariza en la veneración de quien no pertenece a ella.

3.4. Iniciación

Es evidente en todas partes que la religión es una fuerza educadora y, a su vez, esta fuerza debe mucho a la educación en el sentido más amplio, sobre todo al ejemplo de los padres. «Honrar a los dioses» y «honrar a los padres» van juntos. Platón[1] describe con claridad cómo los niños, casi aún lactantes, escuchan de labios de sus madres y nodrizas los mitos, que se narraban, como cantos mágicos, en broma y también en serio; escuchan las oraciones durante el sacrificio, ven cómo corresponden a éste acciones visibles, espectáculos magníficos, que los niños ven y escuchan con gran alegría; tienen lugar sacrificios y los niños ven y escuchan cómo sus padres se esfuerzan por ellos y por sí mismos con la máxima seriedad, cómo hablan con los dioses y les imploran; Platón se pregunta ¿quién puede entonces afirmar, sin más, que los dioses no existen?

La formación de la generación que está creciendo parece ser realmente la función principal de la religión, donde el ritual se concentra en la introducción de los adolescentes en el mundo de los adultos: en las «iniciaciones» de muchachos y muchachas en las civilizaciones iletradas[2]. Es característica la segregación de los ini-

58 Xen. *Anab.* 5, 3, 7-13; véase II 2, n.12.

59 Men. *Dysk.* 261-263, 407-418. Platón se opone a una excesiva actividad religiosa de las mujeres (*Leg.* 909e).

60 Ch. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte*, 1956, ²1970; F. Taeger, *Charisma* 1957; L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, 1957.

61 En primer lugar, Lisandro en Samos, en 403 a.C., Duris *FGrHist* 76 F 71.

1 Plat. *Leg.* 887de.

2 En general: A. van Gennep, *Les rites de passage*, 1909 [trad. esp.: *Los ritos de paso*, 1986]; M. Eliade, *Birth and Rebirth*, 1958; luego *Rites and Symbols of Initiation*, 1965 [cfr. *Iniciaciones místicas*, 1989]; C. J. Bleeker

ciandos de la vida cotidiana, la existencia *en marge*, de manera que el ritual se desarrolla en tres fases: separación, período intermedio y reintegración. Aquí se incluye también la instrucción en las actividades de los adultos —entre los pueblos iletrados, la caza para los muchachos e hilar y moler cereales para las muchachas—, así como la introducción en las tradiciones tribales, a través del aprendizaje de danzas y cantos tradicionales y la introducción en la sexualidad. Se descargan sobre los iniciandos agresiones de grupo con todo tipo de maltratos y amenazas, como si los jóvenes debieran ser matados o devorados por un monstruo; se crea así una dimensión de muerte y de nueva vida.

En las antiguas civilizaciones superiores, que ya son culturas ciudadanas con cierto pluralismo de tradiciones, las iniciaciones tribales permanecen sólo como vestigios. En parte aparecen reducidas a simples ceremonias de acompañamiento de una vida por lo demás normal, en parte se transforman en el servicio al templo de muchachos y muchachas escogidos; también existe el desarrollo ulterior hacia cultos secretos de particular importancia, los misterios. Sin embargo, los mitos con sus característicos motivos iniciáticos, como exposición y sacrificio de niños, «estar fuera» y lucha con la serpiente, apuntan a antiguas instituciones y, también en el ritual, la situación de «estar fuera» sigue teniendo particular importancia.

Se conocen auténticos ritos de iniciación en la Creta dórica y en Esparta. Para Creta, la fuente principal es un informe de Éforo del siglo IV, que, no obstante, ya habla del declive de esta costumbre[3]. Los hombres aquí se organizan en ligas, se reúnen regularmente en banquetes comunitarios *(syssítia)* en la «sala de los hombres» *(andreîon)* y los gastos corren a cargo de la comunidad. A los niños que han pasado la edad infantil, se les daba acogida en primer lugar en la casa de los hombres, para prestar servicio como siervos; vestidos con ropas sencillas, deben sentarse en el suelo. A los demás griegos les resultaba escandalosa la homosexualidad institucionalizada: un hombre de la sala de los hombres podía raptar a un hermoso muchacho, como Zeus a Ganimedes[4]; pero ello significaba un honor para el elegido. El hombre anuncia anticipadamente su intención; los parientes del muchacho organizan una persecución hasta la sala de los hombres; entonces se reparten regalos y el hombre se retira con su muchacho, acompañado por sus perseguidores cargados de regalos, durante dos meses en algún lugar en el campo; caza y banquetes llenan los días. Al final del período, el amante regala al muchacho un traje de guerra, una vaca y una copa de vino; el muchacho es ahora «célebre» *(kleinós)*. Los jóvenes que se han independizado forman, guiados por la iniciativa de un compañero de su misma edad, distinguido por algún mérito, un «rebaño» *(agéla)* que, financiado por la comunidad, se dedica a la caza, al deporte y a las competiciones rituales que tienen

---

(ed.), *Initiation*, *Numen* Suppl. 10, 1965; V. Popp (ed.), *Initiation: Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels*, 1969. Sobre hallazgos antiguos: Jeanmaire (1); Brelich² 1969 y *Le iniziazioni* II, 1961; Burkert *Hermes* 94 (1966)² pp. 1-25; Calame² 1977 y A. Moreau (ed.), *L'initiation* I-II, 1992.

3 Ephor. *FGrHist* 70 F 149 = Strab. 10, p. 483; Plat. *Leg.* 636cd; Arist. fr. 611, 15 Rose; Dosiad. *FGrHist* 458 F 2, Nicolaus *FGrHist* 90 F 103; Jeanmaire (1), pp. 421-460; E. Bethe, «Die dorische Knabenliebe», *RhM* 62 (1907), pp. 438-475; R. F. Willetts, *Ancient Crete: a social history*, 1966, pp. 115s.; H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe* (*SB Frankfurt* 19.1), 1982, pp. 71-84.

4 Véase respecto al mito de Ganimedes, Dosiad. *FGrHist* 458 F 5; véase además III 2.1, n. 29, pero también el mito de Ceneo, una muchacha violada por Posidón, que es transformada en hombre invulnerable, Acusil. *FGrHist* 2 F 22 [= fr. 22 Fowler].

lugar en días establecidos, con acompañamiento musical. La salida de la *agéla* coincide con la boda.

Hasta aquí no se habla de religión; ello se debe sin duda al carácter laico del cronista, pues esos «días establecidos» son naturalmente fiestas de los dioses. Algunas inscripciones nos dan testimonio de los «rebaños» que «se desnudan» (*ekdyómenoi*)[5], cuya atlética desnudez contrasta con los vestidos femeninos de los muchachos más jóvenes; ello se refleja en el mito en la historia de la muchacha que se transforma sorprendentemente en un vigoroso efebo. En Festo se celebra la fiesta de «desnudarse» (*Ekdýsia*), para honrar a Leto[6]. Paralelas a éstas son las historias sobre Aquiles que, con ropas de muchacha, se esconde entre las hijas de Licomedes en la isla de Esciros hasta que, ante la visión de las armas o el sonido de la trompeta, revela su naturaleza masculina[7] y sobre Teseo que, a su llegada a Atenas al templo de Apolo *Delphínios* es ridiculizado como una muchacha hasta que se despoja del quitón y arroja el toro del sacrificio más alto que el techo del templo[8]. Que el tipo iconográfico del joven desnudo aplicado a Apolo haya penetrado tan pronto precisamente en Creta es un hecho significativo[9].

El mito localiza también en Creta a los «Curetes», que, como su nombre indica, son simplemente los jóvenes guerreros[10]. Tras ellos se oculta una comunidad cultual de jóvenes guerreros en la gruta del monte Ida, con danzas en armas, agitación de escudos, de lo que dan testimonio ya en época muy antigua los *týmpana* y los escudos votivos de bronce[11]. Cada año, en la gruta, se celebra con un gran fuego el nacimiento de Zeus[12], pero algunas narraciones mencionan también la sepultura de Zeus a manos de los Curetes e incluso se rumorea que podía celebrarse el sacrificio de un niño[13]. Nacimiento, cueva, muerte de niños y danza en armas son con seguridad motivos iniciáticos; sin embargo, a partir de ellos parecen haberse desarrollado «misterios» particulares[14]. Por otro lado, se invoca a Zeus *Diktaîos* en el himno de Palekastro[15] como «sumo *koûros*» y sin duda son jóvenes reales (*koûroi*) los que cantan el himno y realizan los «grandes saltos» en la danza a la que se invita al dios. El propósito expresado aquí es llamar al dios «para el año» con su amplia bendición; aunque no se dice si los propios jóvenes con esta fiesta dramatizan o cambian su estatus. Con todo, ser acogido en este círculo de cantantes y danzarines tiene sin duda un notable significado y no puede repetirse por muchos años.

En Esparta[16], la «educación» (*agogé*), atribuida a Licurgo, se convierte en fin en sí misma para llenar la vida; sin embargo, la pequeña casta así templada debe afir-

5 *IC* I IX 1, 98-100 (Dreros); I XIX 1, 18 (Malia).
6 Nicander in Anton. Lib. 17, cfr. Ov. *Met.* 9, 666-797.
7 *PR* II, pp. 1106-1110.
8 Paus. 1, 19, 1; véase *infra* n. 30.
9 Véase II 5, n. 62; *RhM* 118 (1975), pp. 18s.
10 Véase III 3,2, n. 8; III 2.1, n. 17.
11 Véase I 4, n. 18.
12 Anton. Lib. 19; *GGR*, p. 321.
13 Ister *FGrHist* 334 F 48.
14 Véase VI 1.2, nn. 22-25.
15 Véase II 7, n. 37.
16 Jeanmaire (1), pp. 499-558; Nilsson, *Op.* II, pp. 826-869; W. G. Forrest, *A History of Sparta* 1968, pp. 51ss.

mar su dominio sobre los ilotas sometidos. A los siete años los niños son ya separados de la familia y distribuidos en «rebaños», pero hasta los treinta años no llegan a ser miembros con pleno derecho de los banquetes comunes (*phidía*). Entre ambos extremos existía un complicado sistema de clases de edad, sobre el cual tenemos sólo referencias fragmentarias. Característico de una existencia *en marge* es el hecho de que los adolescentes durante un tiempo llevaran una vida de ladrones y debieran alimentarse de lo que robaran; una elite debe desaparecer en cierto modo durante un año para, sin ser vista por nadie, matar ilotas: se trata del desacreditado acto de «esconderse» (*krypteía*)[17]. Más inocua en comparación es la llamativa flagelación de los muchachos en el altar de Ártemis *Orthía*[18]. Este rito va precedido de un período intermedio en el campo, el «tiempo de la zorra» (*phoúaxir*)[19]; lo que sigue, según las alusiones de Platón y Jenofonte[20], es un juego cultual: consiste en «robar la mayor cantidad posible de quesos en Ortia», mientras otros golpean a los ladrones, rodeándolos como defensores del altar; probablemente se enfrenten dos clases de edad. A continuación tiene lugar una procesión con largos vestidos «lidios»[21]. En época imperial, la flagelación parece haberse ofrecido como espectáculo sádico para turistas, como competición para ver quién soportaba mejor el dolor sin tocarse los brazos; la sacerdotisa de Ártemis sostiene la imagen de la diosa, que se vuelve pesada cuando los golpes son demasiado débiles; no se excluyen casos de muerte[22]. Pero la flagelación era sólo un episodio del culto de Ortia, bastante más complejo. Tenían lugar también agones musicales en los que el premio consistía en una hoz[23]; había dulces coros de muchachas[24] y mascaradas grotescas[25]. Los extremos opuestos se encuentran en el ámbito de la diosa salvaje; no obstante, el carácter iniciático parece bastante evidente en la sucesión de preparación, «prueba», investidura.

También en la esfera de Apolo las clases de edad tienen un papel relevante. A la fiesta de los «niños desnudos» (*Gymnopaidíai*) no pueden acceder los célibes, quienes, por su parte, como *Karneátai*, organizan y financian la fiesta de las Carneas[26]. Pausanias describe una lucha ritual entre efebos[27], el «Platanistás»: dos equipos sacrifican durante la noche en el santuario de Febe, no lejos de Terapne, cada uno un cachorro de perro a Enialio; después hacen luchar a dos jabalíes y el resultado sirve como presagio del combate inminente. Todo ello tiene lugar en el «platanar», que está rodeado de pantanos; hay un puente a cada lado, uno marcado con una imagen de Heracles y el otro, con una de Licurgo. Poco antes de mediodía, los gru-

17 Arist. fr. 611, 10 Rose (= Heraclides Lembus 373, 10 Dilts), Plut. *Lyc.* 28; *Cleom.* 28. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noit*, 1981 (reimp. 1991), pp. 151-174.
18 Wide, pp. 112-116; *GF*, pp. 190-196; *GGR*, pp. 487-489; Jeanmaire (1), pp. 515-523; *MH* 22 (1965), pp. 171-173; véase III 2.6, n. 32.
19 Hesych. *s.v. phoúaxir*.
20 Xen. *Lac. pol.* 2, 9; Plat. *Leg.* 633b.
21 Plut. *Aristid.* 17.
22 Plut. *Inst. Lac.* 239CD; Paus. 3, 16, 10; Schol. Plat. *Leg.* 633b Greene; Cic. *Tusc.* 2, 34. Sobre el hurto ritualizado véase III 2.8, n. 26.
23 *IG* V 1, 276; 269; 280; 292 con lám. V; *GGR*, p. 488.
24 Plut. *Thes.* 31.
25 Véase II 7, n. 49.
26 Plut. *Lyc.* 15, 1; véase V 2.3, n. 5.
27 Paus. 3, 14, 8-10; 11, 2; Lucian. *Anach.* 38.

pos enfrentados se encuentran y luchan con puños, pies, dientes, pero, evidentemente, sin armas; resulta vencedor el que consigue empujar al adversario al agua[27a].

La dureza de la *agogé* espartana se ha convertido casi en un caso particular del folclore; en los demás lugares, la obligación del ritual colectivo ha perdido importancia en favor de la libertad personal. Sin embargo, también en Atenas, existen aún evidentes motivos iniciáticos en la institución de la efebía[28]. Primero tiene lugar el corte de cabellos y su dedicación a un dios, en el momento de la admisión en la fratría durante las Apaturias[29]. El verdadero servicio de los efebos consiste, por un lado, en el adiestramiento militar en los cuarteles del Pireo y, por otro, en el servicio de vigilancia de las fronteras, en una alternancia, por tanto, de reclusión y «estar fuera», separados de la familia de sus padres y antes de la creación de una familia propia; al mismo tiempo, el servicio de los efebos comprende la introducción en los cultos de la polis: para todas las grandes fiestas, los efebos representan el contingente más importante. Las inscripciones ponen de relieve que éstos, durante el sacrificio, «alzan las vacas»[30], lo que significa que llevan a cabo con ello la misma prueba de fuerza juvenil, que el mito atribuye al joven Teseo junto a Apolo *Delphínios*.

También el estatus de la «virgen» se caracteriza por la separación de los padres. Generalmente las vírgenes forman sus «coros» en las fiestas de los dioses. En Ceos, las muchachas casaderas permanecen en los santuarios durante el día, donde las visitan los muchachos, mientras que por la tarde deben realizar trabajos domésticos en casa[31]. En Lesbos, tienen lugar concursos de belleza durante la fiesta anual en el santuario de Hera[32]. En Atenas, las muchachas, antes del matrimonio, deben ser dedicadas a Ártemis de Braurón o de Muniquia[33]. En Braurón[34], las muchachas viven durante un período más largo, quizá cuatro años, como «osas» *(árktoi)*, apartadas de todo en el santuario de Ártemis y ocupan el tiempo con danzas, carreras y sacrifi-

27a G. Arrigoni, «Perseo contro Dioniso a Lerna», en F. Conca (ed.), *Ricordando Raffaele Cantarella*, 1999, pp. 61-67.

28 La efebía, en la forma mejor documentada, se organizó tras la batalla de Queronea, pero había instituciones anteriores; C. Pelékidis, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 av. J. Chr.*, 1962; O. W. Reinmuth, *The Ephebic Inscriptions on the fourth century BC*, 1971; R. Merkelbach, *ZPE* 9 (1972), pp. 277-283; P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, 1981 (reimp. 1991), pp. 151-174.

29 Véase II 2, n. 29; V 3.3, n. 18.

30 Normalmente en las inscripciones helenísticas referidas a los efebos, *IG* II-III² 1006; 1008; 1011; 1028-1029; *SEG* 15 (1958), nº 104; 24 (1969), nº 189; en el decreto relativo a las *Hephaístia*, *IG* I² 84 = *LSCG* 13, 30s. con texto inseguro; L. Ziehen, *Hermes* 66 (1931), pp. 227-232; *RE* XVIII 3 (1949), cols. 610s.; Cook I, pp. 504s.

31 Plut. *De mul. virt.* 249DE.

32 Véase II 7, n. 71; III 2.2, n. 27.

33 Crater. *FGrHist* 342 F 9; sobre el sacrificio preliminar a las bodas véase III 2.6, n. 24; *HN*, p. 75, n. 20.

34 *AF*, pp. 207s.; Jeanmaire (1), pp. 259-261; nuevos detalles resultado de las excavaciones más recientes, L. G. Kahil, *AK Beiheft* 1, 1963, pp. 5-29; *AK* 8 (1965), pp. 20-33; 20 (1977), pp. 86-89; I. D. Kontis, *Deltion* 22 (1967), pp. 156-206; Brelich, pp. 241-290; véase III 2.6, n. 27; G. Arrigoni, «Donne e sport», en *Le donne in Grecia*, 1985, pp. 101-104; P. Brulé, *La fille d'Athènes*, 1987; C. Sourvinou Inwood, *Studies in Girl's Transitions. Aspects of the Arkteia and Age Representations in Attic Iconography*, 1988; K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology*, 1989 (trad. it.: *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, 1991, pp. 28, 32ss., 46ss.); M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, 1999; B. Gentili y F. Perusino (eds.), *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, 2002.

cios; aislamiento y desnudez cultual (testimoniadas en las pinturas de los vasos) forman parte de los motivos iniciáticos del mismo modo que la amenaza de sacrificio en el mito: Ártemis exige el sacrificio de una muchacha, que, en el último momento, se sustituye por el sacrificio de una cabra[35]. En Corinto, siete muchachos y siete muchachas deben pasar un año dentro del recinto del templo de Hera *Akraía*, llevando vestidos negros; al final se sacrificaba una cabra negra que, supuestamente, desenterraba ella misma el cuchillo para el sacrificio. Se narra al respecto la historia de los hijos de Medea, muertos precisamente en este santuario, y se enseñan sus tumbas[36]. A través del encuentro con la muerte y la expiación de una antigua culpa, que siempre se renueva, se vincula a los muchachos a la tradición de la ciudad. Más evidente aún es el simbolismo iniciático del servicio de las Arréforos atenienses, que termina finalmente en el ámbito de Eros y Afrodita; también aquí tiene lugar el sacrificio de una cabra[37]. Bajo la misma perspectiva se vuelven comprensibles otras referencias concernientes al servicio temporal al templo de muchachos y muchachas[38]. Los nombres de los dioses pueden ser muy variados: Ártemis, Atenea, Afrodita o Posidón; virgen, unión amorosa, imagen del padre marcan etapas a través de las que pasa el camino, pródigo en crisis, hacia la edad adulta.

3.5. Superación de la crisis

«La necesidad enseña a rezar». Ceremonias que en otras circunstancias se soportan con aburrimiento, pueden convertirse, en situaciones críticas, en un apoyo, quizá el único existente. Si la resistencia humana supera ampliamente todo lo que los animales pueden alcanzar, la religión desempeña un papel considerable. A decir verdad, aquí se entrecruzan indistinguiblemente religión «pura», superstición y magia; se trata del fin, de la salvación y de la ayuda, no del medio[1]. No es necesario presuponer una «mentalidad mágica» de los «hombres primitivos»; en el ámbito de lo práctico, de lo previsible, también los «primitivos» demuestran estar dotados de una inteligencia técnica del todo suficiente[2]. Sin embargo, tanto los éxitos deslumbrantes como las catástrofes, dependen evidentemente de otras fuerzas: los «triunfos» son asunto de los dioses (*týcha theôn*), como afirma Píndaro[3].

Todas las grandes crisis, a las que los hombres se enfrentan impotentes, incluso estando unidos, pueden interpretarse como manifestaciones de la ira de los «más fuertes», de los dioses y de los héroes: malas cosechas e infecundidad de la tierra, epidemias de personas y ganado, esterilidad y niños con deformaciones y también guerras civiles y derrotas frente a un enemigo exterior. A la inversa, si esos poderes

35 Leyenda de Émbaro en Muniquia, Zenob. Ath. 1, 8, p. 350 Millere, Paus. Att. *epsilon* 35 Erbse; W. Burkert, *GRBS* 7 (1966), p. 118; véase asimismo n. 34.

36 Phot. *s.v. aigòs trópon* Theodoridis; Zenob. Ath. 2, 30 p. 361 Miller; A. Brelich, «I figli di Medeia», *SMSR* 30 (1959), pp. 213-254; W. Burkert, *GRBS* 7 (1966), p. 118.

37 Véase V 2.2, n. 16.

38 Véase II 6, nn. 35-41.

1 Véase cap. II, Introducción.

2 Fundamentalmente B. Malinowski, «Magic, Science, and Religion» (1925), en *Magic, Science, and Religion and other Essays*, 1948 [trad. esp.: *Magia, ciencia y religión*, 1994].

3 Pind. *Pyth.* 8, 53; *Nem.* 6, 24; *Ol.* 8, 67; H. Strohm, *Tyche*, 1944.

están dispuestos favorablemente, se tendrá todo tipo de bendiciones, abundantes cosechas, niños sanos, buen orden entre los ciudadanos. Los medios tradicionales para propiciarse a uno o para aplacar a otro son sacrificio y oración, en particular, en forma de voto. Según las circunstancias, se intentaba recurrir al dios competente, Deméter para la fertilidad de los campos, Apolo contra parásitos y enfermedades, Zeus, «el que une»[4], contra la discordia cívica; los cultos ya existentes pueden intensificarse, pueden introducirse nuevos cultos; ciertos detalles del ritual pueden estar destinados a ese fin determinado. Las verdaderas manipulaciones mágicas son relativamente raras en el ritual griego. Es el ritmo del sacrificio, que va del encuentro con la muerte a la afirmación de la vida, la tensión del voto, entre renuncia y cumplimiento[5], lo que fortalece y sostiene la confianza y posibilita la solidaridad en un momento de necesidad, bien se trate de agricultura, de viaje por mar, de guerra o de enfermedad. El ritual crea situaciones de angustia para superarlas y, de este modo, ofrece un modelo de dominio de la angustia en general; se repite siempre de la misma manera y da así la certeza subjetiva de que también en una situación de peligro todo seguirá su curso apropiado. Por ello: «aquel cuya casa se ve zarandeada por la desgracia, debe tener fortaleza si venera a los dioses»[6].

Fiestas con sacrificios acompañan todo el año agrícola entre los griegos; de nuevo los detalles son conocidos por el Ática. Se empieza con una fiesta «antes de la arada» *(Proerosía)*[7], que es anunciada en Eleusis el 5 de Pianopsión por el hierofante y el heraldo. Los efebos «levantan en alto las reses» para el gran sacrificio[8]; en el Pireo se reúnen las mujeres. Existe una particular «cebada antes de la arada»[9], quizás una parte de la simiente; pero no se sabe para qué servía. Se lleva a cabo una primera «arada sacra» simbólica[10]. Poco después las mujeres celebran la fiesta de las Tesmoforias, durante la cual se recogen los restos putrefactos de los cochinillos, que se mezclan con la simiente[11]. Durante la siembra, según aconseja Hesíodo, se debe rezar al Zeus ctónico y a la Deméter pura, pero al mismo tiempo, un siervo debe cubrir la simiente con su azadón, para que los pájaros no se la coman[12]; la prescripción hesiódica de «sembrar, arar, cosechar desnudos» puede tener un significado sagrado, que sin embargo, no se explicita[13]. En invierno, el período de reposo agrícola, se celebra la fiesta de los *Halôa*, la «fiesta de la era»[14]; se sacrifica, se banquetea y se realizan acti-

4 Véase V 3.3, n. 40.
5 Véase II 1-2.
6 Eur. *Ion* 1619 s.
7 *AF*, pp. 68 s.; calendario de los sacrificios de Eleusis, *IG* II-III² 1363 = *SIG* 1038 = *LSCG* 7, S. Dow-R. F. Healy, *HThR* 21 (1966), pp. 15 s.; hasta 1941 no se publicó el reglamento cultual *LSS* 18 procedente de Peania, con la forma *Prerósia*, de forma que *Plerosía*, en *IG* II-III² 1183, es (*pace AF*, p. 68) sólo una variante ortográfica.
8 Véase V 3.4, n. 30.
9 *LSS* 18 B 21.
10 Plut. *Praec. coni.* 144A, combinación con *Proerosía* en *AF*, p. 69.
11 Véase V 2.5, n. 14.
12 Hes. *Erga* 465-472.
13 *Erga* 391 s.; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hesiods Erga*, 1928, pp. 87 s.
14 *AF*, pp. 60-67; Philochor. *FGrHist* 328 F 83 y Jacoby *ad loc.*; contra M. P. Nilsson, *De Dionysiis Atticis*, 1900, p. 99 y *AF*, p. 65, *hálos* no puede significar más que «era» y no «campo de cereales»; se evitará pisar la simiente, así que se reúnen en las eras, situadas entre los campos. Es curiosa la representación de falos erectos entre las semillas en germinación, pelíke del British Museum E 819, *ARV²* 1137, 25; Cook I, p. 685; *AF*, pp. 65 s., lám. 3.

vidades divertidas al aire libre, entre los campos; se sacrifica «a la Tierra, en el campo» una vaca preñada[15]; la semilla que crece y la vida embrional están evidentemente relacionadas entre sí y, según la lógica paradójica del sacrificio, se debe matar a una para favorecer a la otra. Hay una procesión con el sacrificio de un toro para Posidón[16]. Después las mujeres se reúnen en Eleusis para una fiesta secreta y nocturna: llevan consigo falos artificiales y mantienen desenfrenadas conversaciones indecentes, mientras que las mesas se llenan de todo tipo de alimentos, en especial, tartas con forma de genitales; sin embargo, están prohibidos granadas y manzanas, pollos, huevos y ciertos pescados[17]. La fiesta parece estar así en oposición al habitual culto de Deméter-Perséfone[18], así como la desenfrenada vitalidad que la caracteriza contrasta con la quietud invernal. El crecimiento de los cereales en primavera va acompañado de fiestas de la «germinación» (los *Chloaîa*[19]), del «brotar de los tallos» (los *Kalamaîa*[20]) y del «florecimiento» (los *Antheîa*[21]); para los *Kalamaîa* se vuelven a reunir las mujeres. El «ahuyentador» de los peligros amenazadores es Apolo; en otros lugares, Apolo, como *Smintheús*, debe ahuyentar los topos[22], como *Parnópios*, las langostas[23], como *Erytíbios*, la roya del grano[24]; en Atenas y en Jonia se le honra con la fiesta anterior a la cosecha, las Targelias[25], durante las que se llevan en procesión los primeros cereales cocidos en forma de gachas[25a] o de pan; a decir verdad, esta fiesta, con el siniestro rito de purificación del *pharmakós*, va mucho más allá del ámbito agrario. La verdadera fiesta de la cosecha, los *Thalýsia*[26], es una celebración privada en la que, entre abundante comida y bebida, se recuerda a Deméter y a Dioniso.

Existen auténticas prácticas mágicas en relación con la lluvia y el viento, aunque también aquí prevalecen las formas normales de sacrificio y de oración: se organizan rogativas en forma de procesiones con sacrificios al «Zeus de la lluvia» (Zeus *Hyétios* u *Ómbrios*[27]); si hay amenaza de ciclón, se sacrifica rápidamente un cordero

15 Calendario sacrificial de Maratón *IG* II-III² 1358 = *LSCG* 20 B 9.
16 *Anecdota Graeca* 385, 2 Bekker.
17 Schol. Luc., pp. 279, 24 y 281, 3 Rabe; *AF*, p. 61; la indicación como *teleté* (p. 280, 12) corresponde a *LSCG* 20 B 10; *éndon*, esto es, en un espacio cerrado, p. 280, 25.
18 Granos de granada en las Tesmoforias, véase V 2.5, n. 44; Deméter *Malophóros* «portadora de manzanas» en Selinunte; sacrificio de un gallo a Perséfone, véase II 1, n. 2; sobre el huevo: Nilsson, *Op.* II, pp. 3-20.
19 *LSS* 18; M. Jameson, *Athenaeum* 54 (1976), p. 444, nº 5; «Deméter *Chlóe*», *LSCG* 96, 11; Eupolis fr. 196 Kassel-Austin; Philochor. *FGrHist* 328 F 61; *IE* 201b 5, c 9; Cornut. 28; cfr. *LSCG* 20 B 49; *IG* II-III² 1299.
20 *IG* II-III² 949, 8-9, 36; 1177, 9-12. *AF*, pp. 67s.
21 *LSS* 18 B 7; 29 ambas ocasiones paralelas a *Prerósia* (véase *supra*, n. 7), sacrificio de una cerda preñada; así que, contra Sokolowski, no tiene nada que ver con las Antesterias (véase V 2.4).
22 *Il.* 1, 39 con Schol.; Strab. 13, p. 613, Ael. *Nat. an.* 12, 5; el culto de *Smintheús* está muy difundido, *RE* II (1895), cols. 68s., *CGS* IV, pp. 164s.; nombre de meses *Smínthios* y *Smisión*: Samuel, 296 (Índice); es posible también una interpretación como dios de la peste, M. K. Schretter, *Alter Orient und Hellas*, 1974, pp. 174-182.
23 Strab. 13, p. 613; Wernicke, *RE* II (1895), col. 63.
24 Strab. 13, p. 613; dado que la forma *Erethímios* está atestiguada en inscripciones, *Erythíbios* podría ser resultado de una etimología popular, *GGR*, p. 535, cfr. Burkert *Grazer Beiträge* 4 (1975), p. 71.
25 *AF*, pp. 179-198, especialmente pp. 188s.; véase II 4, n. 70.
25a Hesych. *s.v. thárgelos* Latte.
26 Véase II 2, n. 11.
27 Cook III, pp. 525-570; *RE* X A (1971), cols. 344-368.

negro[28]. En cambio, en Metone, dos corredores giran alrededor de los viñedos llevando cada uno la mitad de un gallo sacrificado, para expulsar el viento dañino; Empédocles, según se narra, capturó el viento desfavorable del Norte en la piel extendida de un asno sacrificado[29]. En el culto de Zeus *Lýkaios* en Arcadia, existen verdaderos conjuros para la lluvia: en caso de gran sequía, el sacerdote de Zeus se dirige a la fuente Hagnó, celebra un sacrificio, deja correr la sangre en la fuente, reza y sumerge un ramo de encina en el agua; acto seguido, surge de la fuente el vapor que traerá la anhelada lluvia[30]. La fiesta de Zeus en Ceos, en el momento de la primera salida de Sirio en pleno verano, invocaba, según se creía, a los vientos refrescantes del norte (*etesíai*). Aquí, como en el caso del monte Liceo, subyace en el fondo la práctica de una fiesta sacrificial secreta, que pone en movimiento las fuerzas del cosmos[31].

Siguiendo la investigación de Wilhelm Mannhardt sobre las costumbres de los campesinos europeos, la monumental obra de Sir James Frazer, *The Golden Bough*, daba la impresión de que la magia para la fertilidad fuera centro y origen de la religión primitiva en general[32]. La civilización superior griega, no obstante, estaba dominada por una aristocracia guerrera que no vivía directamente del fruto de los campos sino del dominio. Pero ni siquiera la religión campesina, presumiblemente más antigua, neolítica, constituye un origen último. Ni las formas del culto, ni las concepciones del dios pueden derivarse directamente de la vida agrícola. Más antigua y fundamental es la caza. También el cazador necesita algún tipo de «magia para la fertilidad», ya que su existencia depende de la reproducción de la caza; pero, más importante que los medios simpatéticos, es el hecho de que la vida subsiste gracias al acto de matar: ahí es donde tiene sus raíces el ritmo del sacrificio[33]. Por ello, el campesino, al sembrar con esperanza, busca un apoyo en el sacrificio.

Los viajes por mar estaban expuestos en la antigüedad a incontables riesgos; nunca, salvo en caso de guerra, perecían tantos hombres al mismo tiempo como al hundirse una nave. También los marineros antiguos son supersticiosos e intentan protegerse por medio de prácticas mágicas. Pero el ritmo de voto y sacrificio aparece de nuevo en primer término[34]. Se sacrifica al embarcar y al desembarcar (*embatéria* y *apobatéria*); el comerciante piadoso tiene también un altar en su nave. No hay partida sin *euché*, o al menos sin libación y oración; ya Homero describe así la partida de Telémaco[35]. Cuando en 415 la soberbia flota ateniense zarpó hacia Sicilia, un toque de trompeta impuso el piadoso silencio y todos juntos, los cerca de treinta mil hombres, repitieron las oraciones y los votos habituales respondiendo a los heraldos; en cada nave y también en tierra, se prepararon crateras con vino, los marineros que no tenían que sostener los remos y las autoridades en tierra vertieron las libaciones; la multitud que acudió a la playa a despedirse se unió a las oraciones y a los votos.

28 Aristoph. *Ran.* 847 con Schol. 847 Dübner.

29 Paus. 2, 34, 2; Timaeus *FGrHist* 566 F 30; cfr. el odre de Eolo, *Od.* 10, 19-47, R. Strömberg, *Acta Univ. Gotoburgensis* 56 (1950), pp. 71-84; *L&S*, p. 154; véase III 3.3, nn. 11-16.

30 Paus. 8, 38, 4; Cook III, pp. 315s.

31 *HN*, pp. 125-127; 98-108.

32 Véase Introducción I.

33 Véase II 1; *HN*, *passim*.

34 D. Wachsmuth, *Pómpimos ho Daímon*, tesis doct., Berlín, 1965 e id., *Kleine Pauly s.v. Seewesen* V (1975), cols. 67-71.

35 *Od.* 15, 222s.

Después se bebió, se entonó el peán, los restos del vino se vertieron en el mar y finalmente zarparon[36]. Se testimonia a menudo que se tiran coronas al mar con las que probablemente estarían antes adornadas las crateras[37]. Después del resultado feliz (que le fue negado a la expedición a Sicilia) se deben cumplir los votos mediante reiterados sacrificios y ofrendas votivas. Probados «salvadores» en los peligros marinos eran los Dioscuros[38] y los dioses de Samotracia; la consagración mistérica en Samotracia debía sobre todo hacer inmune a los peligros del mar, como Odiseo, que, gracias al velo de Leucótea, se volvió insumergible: «se dice que él había sido iniciado en Samotracia y que por eso había utilizado ese velo como faja; pues los iniciados se envuelven el cuerpo con fajas de púrpura»[39]. Una abrumadora cantidad de exvotos se exhibía en Samotracia para testimoniar el poder de esos dioses.

Aún más peligrosa y cargada de muerte es la guerra. Por ello, va acompañada de modo particular de votos y sacrificios, o más bien se presenta casi como gran acto sacrificial[40]. Los sacrificios preliminares previos a la partida se dedican a «vírgenes» heroizadas, las *Hyakinthídes* en Atenas[41], las *Leuktrídes* en Beocia[42], cuya muerte mítica marca la desviación del amor a la guerra. En el campo de batalla, ya ante el enemigo, se sacrifican los *sphágia*, como comienzo del derramamiento de sangre; los espartanos llevaban consigo cabras al campo de batalla para este propósito[43]. Al mismo tiempo, los adivinos realizan sacrificios para las profecías; incluso la hueste mercenaria de los «diez mil» de Jenofonte no emprendía ninguna incursión sin un sacrificio previo[44]. Después de la batalla, el vencedor erige un *trópaion*[45] en el lugar donde se ha producido el «momento decisivo» en el combate; se cuelgan en torno a un poste de encina las armas arrebatadas al enemigo: una coraza, un casco, un escudo y una lanza; en el fondo, esta costumbre se corresponde con la de los cazadores de colgar del árbol la piel, el cráneo y los cuernos del animal muerto. El *trópaion* es una «imagen de Zeus»[46], el señor de la victoria. Libaciones (*spondaí*) ponen fin a las hostilidades[47]. Los votos antes y durante la batalla conllevan otros sacrificios, dones votivos y fundaciones de templos. En general se «toma» el diezmo del botín «para el dios»[48], se consagran armaduras, cascos, escudos, espinilleras en los templos del propio país o en los santuarios panhelénicos, Olimpia o Delfos. Estos dioses difícilmente podían apoyar la idea de la paz; pero el ritual señalaba las fases del «empezar» y también del «terminar», no existía ni la guerra no declarada ni la inacabada.

La crisis individual más angustiosa es la enfermedad. Muchos dioses y héroes, presas de la ira, pueden enviar enfermedades; pero el poder de mandar y expulsar

36 Thuc. 6, 32.
37 Por ej. Harrison (1), p. 182.
38 Véase IV 5.2, nn. 25s.
39 Schol. Apoll. Rhod. 1, 917b; véase VI 1.3, n. 35.
40 *HN*, pp. 58-60; 77-79; véase Pritchett.
41 Eur. *Erechtheus* fr. 370, 69-89 Kannicht; *HN*, p. 78.
42 Xen. *Hell.* 6, 4, 7; Plut. *Pelop.* 20; Diod. Sic. 15, 54; Paus. 9, 13, 5.
43 Véase II 1, nn. 36-37.
44 Véase II 8, n. 32.
45 K. Woelcke, *BJb* 120 (1911), pp. 127-235; F. Lammert, *RE* VII A *s.v. trópaion* (1909), cols. 663-673; A. J. Janssen, *Het antieke tropaion*, 1957.
46 Eur. *Phoen.* 1250; Gorgias *VS* 82 B 6.
47 Véase II 2, nn. 45-46; V 3.3, n. 6.
48 Véase II 2, nn. 27-28.

epidemias se asigna desde época antigua en particular medida a Apolo, dios de la peste y de la salud, en relación con el canto curativo, el peán[49]. El templo bien conservado de Basas testimonia la «ayuda» de Apolo en la epidemia de peste de 430 a.C. aproximadamente[50]. Para las necesidades del individuo demostró después su competencia Asclepio, hijo de Apolo, eclipsando a otros dioses y héroes sanadores[51]. Incluso el sueño curativo en su santuario, rodeado de leyenda, sigue el ritmo del sacrificio[52]. Primero hay un período de tres días de pureza con abstinencia de sexo, carne de cabra y queso entre otras cosas; después se deben realizar «sacrificios preliminares»: con una corona de laurel, el enfermo sacrifica un animal a Apolo, con corona de olivo, sacrifica tortas a otros dioses diferentes; a continuación sigue el sacrificio de un cochinillo en honor de Asclepio en su altar, acompañado de un donativo de dinero. Antes del sueño, por la noche, se deben sacrificar tres tortas, al aire libre para *Týche* y Mnemósine, «Fortuna» y «Recuerdo», y en el dormitorio para Temis, el «Orden justo». El enfermo se deja puesta la corona y luego la deja sobre el lecho. Quien se cura da las gracias al dios del mismo modo que el vencedor o el que se ha salvado de los peligros del mar; ofrece un sacrificio en acción de gracias; en la Pérgamo de época imperial, se fijan tarifas en dinero, mientras que en Eritrea en el siglo IV tiene lugar un sacrificio apropiado, en el que, cuando la porción sagrada se deposita sobre el altar, se anda a su alrededor y se canta el peán[53]. El ritual de Asclepio tiene cierta relación con los misterios eleusinios, no sólo por el sacrificio del cochinillo; también se dice que la «Salud» *(Hygíeia)* se bebe en forma de una bebida a base de trigo, miel y aceite, parecida al *kykeón* de Eleusis[54].

No se debe infravalorar el efecto «placebo» de tales métodos en caso de enfermedad. Pero también en otras situaciones de crisis, hambre, tempestad en el mar o guerra, es realmente importante para la supervivencia despertar la fuerza de la esperanza. Sólo el ateo exige pruebas estadísticas de los buenos resultados[55]; no se podían arriesgar a hacer experimentos. De este modo, se consideraba impensable la superación de crisis sin ayuda de la religión y los éxitos se tomaban como «dones buenos de los dioses», que confirmaban el valor de la piedad.

49 Véase III 2.5, n. 20.
50 Apolo *Epikoúrios*, Paus. 8, 41, 7-9. Erección de una estatua de Heracles en Melite para la misma ocasión, Schol. Aristoph. *Ran.* 501 Dübner.
51 Véase IV 5.3.
52 El documento más amplio es la *lex sacra* de Pérgamo, M. Wörrle, *Altertümer von Pergamon* VIII 3, 1969, pp. 167-190, según un modelo antiguo, cfr. pp. 185-187; además *IE* 205; *LSS* 22 de Epidauro, véase asimismo *LSCG* 60; *LSCG* 21 del Pireo. Están testimoniados «sacrificios preliminares» en Pérgamo, Eritras, Epidauro y el Pireo; el sacrificio del cochinillo sólo en Pérgamo, *Mnemosýne* en Pérgamo y en el Pireo.
53 *IE* 205, 31.
54 Hesych. *s.v. hygíeia; Anecdota Graeca* 313, 13 Bekker; Ath. 3, 115a; R. Wünsch, *ARW* 7 (1904), pp. 115s. Sobre las *Epidaúria* y los misterios: *AF*, pp. 72s.; Kerényi (1), p. 73.
55 Anécdota de Diágoras, véase VII 2, n. 36.

4. Piedad en el espejo de la lengua griega

En la medida en que la comunicación humana se transmite principalmente a través del lenguaje, un análisis de la lengua religiosa de los griegos[1] debería aparecer realmente al principio, como fundamento de la descripción; la manera de expresarse por medio del lenguaje es tanto más importante en cuanto que la experiencia religiosa de los propios griegos, como toda experiencia humana, está siempre previamente formada y marcada por la lengua adquirida en la infancia. En el modo en que se habla de la religión, en la estructura semasiológica del vocabulario correspondiente y en las reglas de su uso se fijan peculiaridades específicas que ponen límites a la traducción. Sin embargo, la comprensión lingüística se basa en el aprendizaje de la lengua misma; ello no puede ni debe ponerse como condición aquí. Parece por tanto oportuno incluir a continuación algunas alusiones al uso de ciertas palabras griegas relativas a la descripción de lo describible, los modos externos de comportamiento y las funciones sociales de la religiosidad griega; así los puntos de referencia se establecen de antemano.

4.1. «Sagrado»

«Lo sagrado» se ha conservado como concepto central en la ciencia de las religiones, circunscrito por las experiencias del *mysterium tremendum, fascinans* y *augustum*[2]. Las dificultades de traducción se revelan ya en el hecho de que el griego tiene tres o cuatro palabras para «sagrado» *(hierós, hósios* y *hágios/hagnós)*, dos de las cuales, *hierós* y *hósios*, pueden estar además en oposición, como si *hósios* pudiera significar al mismo tiempo «sagrado» y «no sagrado».

Para los griegos, ya desde época micénica, *hierós*[3] es sin duda el concepto decisivo para delimitar la esfera de lo religioso. En efecto, esta palabra tiene una función delimitadora y definitoria, pero se usa casi exclusivamente como predicado de cosas: «lo sagrado» es por excelencia el sacrificio, sobre todo el sacrificio de animales, y el santuario con templo y altar. «Sagrados» son también los dones votivos en el santuario, el dinero que se dona al dios, la tierra sobre la que no se puede construir y además todo lo que tenga que ver con el santuario, desde la «vía sacra» a Eleusis, hasta la «guerra sagrada» por Delfos. «Sagrada» es también la corona de la fiesta,

1 K. F. Nägelsbach, *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens*, 1857 es aún útil por el acopio de materiales; fundamental, Rudhardt, 1958 (reimp. 1992); breve panorámica en É. Des Places, *La religion grecque*, 1969, pp. 363-381; cfr. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, 1913 [así como A. Motte, «L'expression du sacré dans la religion grecque», en J. Ries (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* III, 1986, pp. 109-256].

2 R. Otto, *Das Heilige*, 1917 (trad. it.: *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, 1966, reimp. 1987); G. Mensching, *Die Religion*, 1959, pp. 18s., 129s.; cfr. los títulos en Heiler (1961), parte A.

3 P. Wüllfing von Martitz, *Glotta* 38 (1959-1960), pp. 272-307; 39 (1960-1961), pp. 24-43; J. P. Locher, *Untersuchungen zu hierós hauptsächlich bei Homer*, tesis doct., Berna, 1963; C. Gallavotti, «Il valore di hieros in Omero e in miceneo», *ACl* 32 (1963), pp. 409-428; É. Benveniste, *Indo-European Language and Society*, 1973, pp. 456-459 (también sobre *hósios* y *hágios* [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983]); J. T. Hooker, *«Hieros» in Early Greek*, 1980.

el mechón de cabello que se quiere consagrar al dios[4]; «sagrado» es el día en que los dioses actúan, pero también la enfermedad a través de la que se manifiestan. Alguien es *hierós* cuando es consagrado al dios, como iniciado *(mýstes)* en el culto mistérico o también como miembro de un santuario, incluso como esclavo del templo[5].

Por tanto, se podría definir *hierós* como aquello que pertenece de manera vinculante a un dios o a un santuario; su antónimo es *bébelos*, «profano»; el hombre «consagra» una cosa, una propiedad, en el momento en que renuncia a ella y la cede al dios. Pero la lengua épica y en consecuencia toda la lírica griega, va aún más lejos: «sagrada» *(hierós)* es una ciudad como Troya, «sagrados» son fenómenos de la naturaleza como el día, las montañas, los ríos, el grano y la era, como dones de Deméter; un príncipe puede ser definido como «fuerza sagrada». El significado etimológico fundamental de la palabra es probablemente «fuerte»[6]; a partir del sentido de «superior», «puesto de relieve», «no disponible» se pueden comprender los usos de la palabra. Resulta tentador introducir el concepto de «tabú» en el significado común; sin embargo, aunque se puede hablar de un «tabú del horror», este componente falta en la palabra *hierós*; los griegos no pueden prescindir de la relación del término con los dioses.

Por ello, el *hierón*, el santuario, tiene sobre todo connotaciones negativas, al estar rodeado de prohibiciones[7]: queda excluida toda práctica incontrolada, toda utilización inofensiva; el «santuario» es a menudo al menos parcialmente inaccesible *(ádyton, ábaton)*; el «discurso sagrado» *(hierós lógos)* es «indecible» *(árrheton)*. No se requiere sentimiento ni *mysterium tremendum* ni *fascinans*; también es imposible llamar a un dios *hierós* (aquí judíos y cristianos deberían recurrir a la palabra *hágios*); *hierós* es en cierto modo la sombra que proyecta la divinidad.

Hósios[8] debe entenderse sobre todo por su contraste con *hierós*; si el dinero que pertenece a los dioses es *hierós*, el resto del dinero es *hósios*[9], se puede disponer de él; si los días de fiesta conllevan obligaciones y prohibiciones, los días normales son *hósiai hemérai*[10]; en el santuario está prohibido dar a luz, por ello la mujer en avanzado estado de embarazo debe buscar un lugar que sea *hósios*[11]. Hermes instauró el sacrificio, repartió las porciones entre los dioses: ahora desea «la *hosíe* de la carne» para poder comer[12]: *hósios* designa la desacralización después de la sacralización. Es igual-

4 Eur. *Bacch.* 494.

5 Andania, véase VI 1.2, n. 11; véase además la indicación de *hiarós-hiará* sobre los epitafios de Mesenia (el más antiguo es del s.V a.C.: *IG* V 1, 1356 = Jeffery, p. 203; *IG* V 1, 1362s.; 1367) que, no obstante, puede tener en otros lugares otra función, *IG* V 1, 1127; 1129; 1214; 1221; 1223; 1283; 1338; C. Le Roy, *BCH* 85 (1961), pp. 228-231; Link, *RE* VIII (1913), cols. 1471-1476; cfr. los reyes heroizados de Cirene, Pind. *Pyth.* 5, 97; Eur. *Ion* 1285; estatus particular de Edipo, Soph. *Oed. Col.* 287; paródico, Aristoph. *Ran.* 652; incierto Hes fr. 17 a 4 Merk.-West [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos*, 1978].

6 Frisk I, p. 713 y Chantraine, p. 457.

7 Véase II 5, n. 39.

8 Los elementos esenciales fueron puestos de relieve por Harrison (1), pp. 504s.; cfr. Rudhardt, pp. 30-37; M. H. A. L. H. van der Valk, *Mnemosyne* III 10 (1943), pp. 113-140; *REG* 64 (1951), p. 418; H. Jeanmaire, *REG* 58 (1945), pp. 66-89; inexacto H. Bolkestein, *Hósios en Eusebé*, tesis doct., Utrecht, 1936.

9 *IG* I³ 186; Demosth. 24, 9.

10 Xen. *Hell.* 3, 3, 1.

11 Aristoph. *Lys.* 742s.

12 Hom. *Hymn. Herm.* 130.

mente *hósios* quien ha superado la iniciación en los misterios o el servicio sacerdotal[13]: *hósion* significa haber cumplido con lo «sagrado» y ser, por tanto, piadoso y libre al mismo tiempo. La palabra designa así el complemento exacto de *hierós*: si *hierós* traza límites, *hósios* significa reconocimiento de dichos límites. Las negaciones de ambos términos prácticamente coinciden: *aníeros* quiere decir casi lo mismo que *anósios*.

Se presupone por tanto que lo «sagrado» no constituye el mundo entero y que no plantea exigencias infinitas; existen confines que se conocen y respetan. Se puede mostrar este respeto con pequeñas ceremonias simbólicas; «hacerse *hósios*» *(aphosioûsthai)* puede llegar a significar «satisfacer la simple forma». Pero si se traspasan los límites, los tonos se vuelven estridentes: el *anósios* atrae hacia sí la ira divina; por ello nadie debe relacionarse con él a no ser que quiera sufrir daños él mismo. *Anósios* es sobre todo el homicida; pero quien mata legítimamente en la guerra o con motivo de una sentencia judicial es *hósios*[14]. De este modo, *hósios* adquiere el significado ético general de «lo permitido», en contraste con *ádikon*, «injusto»; *hósios* y *díkaion* designan los deberes para con dioses y hombres, o también, los mismos deberes en su aspecto divino y civil[15]. También a los propios griegos podía parecerles desconcertante el uso de estos términos; no en vano Platón toma *hósion* como punto de partida de un «diálogo socrático» particularmente irónico[16].

La raíz indoeuropea para designar la veneración religiosa, *hag-*, queda en griego relegada a segundo plano[17]; el verbo *házesthai* es progresivamente sustituido por *aideîsthai* «respetar» y *sébesthai* «venerar»; el adjetivo *hágios* se usa mucho menos frecuentemente que *hierós*. La diferencia consiste en el hecho de que *hag-* no indica una delimitación concreta sino la actitud y la emoción del hombre; mirada hacia el otro, temor y fascinación al mismo tiempo; *hágion*, paralelo a *semnón* («venerable») y *tímion* («honrado») pone de relieve templos, fiestas y ritos especiales, para ensalzarlos también en superlativo *hagiótaton*; referido a hombres, se utiliza muy raras veces en época antigua[18].

Una complicación desconcertante pero significativa surge de la superposición con *ágos*. *Ágos* es el tabú negativo, algo peligroso y terrible que un hombre atrae sobre sí a través de la ruptura de un tabú, especialmente a través de perjurio, asesinato o violación del asilo; él está entonces afectado, está *enagés* junto a todos aquellos que tienen contacto con él; no queda otro remedio que expulsar tanto al *ágos* *(ágos elaúnein)*[19], como a su portador; pero también algunos mitos de purificación apolíneos pueden lograr hacer desaparecer al *ágos*. *Eu-agés* es quien está en «buena» relación con el *ágos* y no tiene nada que temer; la palabra es muy afín a *hósios*[20]. En la base está sin embargo una raíz *ag-*[21] distinta de *hag-*; pero la coincidencia fonética comporta consecuencias semánticas. El término que se refiere al sacrificio a los muertos *(enagí-*

13 *Hosiotheís* Eur. fr. 472, 15 Kannicht; *hósioi* en Delfos, véase V I, n. 90; *HN*, p. 142.
14 Andoc. I, 97.
15 Antiph. I, 25; cfr. Plat. *Rep.* 301d; Eur. *Herc.* 773.
16 Plat. *Euthyphr.*
17 Véase I 2, n. 14; Frisk I, p.13; Chantraine, pp. 25s.
18 Paródico, Aristoph. *Av.* 522; E. Williger, *Hagios* 1922.
19 Thuc. I, 126-128; 2, 13; *míasma elaúnein* Soch. *Oed. tyr.* 971.
20 Zuntz, pp. 317s.
21 Que las dos raíces eran idénticas fue defendido por P. Chantraine y O. Masson, «Sprachgeschichte und Wortbedeutung», en *Festschrift A. Debrunner*, 1954, pp. 85-107; cfr. Rudhardt, pp. 41-43; Frisk I, p. 14; Chantraine, p. 13; *hágios* en el sentido de *enagés* Cratin. fr. 402 Kassel-Austin.

zein, enagísmata) debe relacionarse con *enagés* y significa por tanto «hacer tabú»[22], en contraste con «consagrar» *(hiereúein)* en el culto de los dioses celestes; pero también puede entenderse como «consagrar en» la llama del fuego encendido junto a la tumba, al igual que se habla de «purificar» *(hagnízein)* en la cremación de difuntos y de ofrendas sacrificiales[23]; *kat-hagízein*, «consagrar hasta el final», hasta la aniquilación, indica quemar los sacrificios.

Más frecuente y sin embargo particularmente difícil de comprender es *hagnós*, que designa lo sagrado-puro; se emplea tanto para cosas como para personas, tanto para dioses como para hombres, en conexión con el culto y el santuario y también independientemente de ellos[24]. *Hagnón* son ritos y fiestas, templos y *témenos*, el bosquecillo sagrado, pero también fuego, luz, el estado de intangibilidad exigido en la relación con los dioses, la ausencia de sexualidad, de sangre y de muerte; todo ello es *hagneía*[25]. Su opuesto es *miarós*, «manchado», «repugnante», lo que uno aparta de sí con odio; pero entre ambos extremos existe un amplio espacio intermedio. *Hagnà thýmata* son sacrificios incruentos[26]; pero también los sacrificios cruentos son sagrados. Entre los dioses, Zeus y Apolo pueden ser calificados como *hagnós*[27] y, con particular énfasis, Ártemis[28], pero *hagnaì theaí* son sobre todo Deméter y Perséfone[29]; parece casi un conjuro *e contrario*[30], pues si bien es cierto que Deméter en su luto, solitaria y en ayuno, es un modelo de *hagneía* cultual, sin embargo, mito y ritual de las «dos diosas» comportan en grado sumo el contacto con la sexualidad y con la muerte. Pero ésta es precisamente la esencia de la *hagnótes*: forma una especie de manto protector, de tal manera que no pueda penetrar nada peligroso. *Hierós* traza límites; *hagnós* crea un campo de fuerza, exige respeto y distancia. Por ello, el hombre en estado de *hagnótes* puede superar las barreras de lo *hierón* sin vacilar; «con más fuerza nos aferran los dioses; pero eso es cosa de los dioses», como dice Rilke (*Elegías de Duino* II 72-73).

4.2. *Theós*

En griego, prácticamente no se puede expresar la «religión» de otra manera que no sea por medio de «honores a los dioses» *(theôn timaí)* y designa al mismo tiempo el culto de aquellos seres acerca de los que, desde Homero y Hesíodo, tanto supieron

22 Pfister, pp. 476 s.; véase IV 3, n. 8.

23 Soph. *Ant.* 545; fr. 116 Radt²; Eur. *Suppl.* 1211; *Iph. Taur.* 705.

24 Fehrle, pp. 42-54; Rudhardt, pp. 39-41.

25 V. II 4 n. 29-33; *hagnôs kaì katharôs* ya en Hom. *Hymn. Apoll.* 121, Hes. *Erga* 337, «casto» en el juramento de las *gérairai*, Demosth. 59, 78 (véase V 2.4, n. 18); «en ayunas» Eur. *Hipp.* 138.

26 Thuc. 1, 126, 6.

27 Pind. *Pyth.* 9, 64; Aesch. *Suppl.* 653.

28 *Od.* 5, 123; 18, 202; 20, 71.

29 Deméter: Hom. *Hymn. Dem.* 203; Archiloch. fr. 322 West²; *IG* XII 1, 780; *SEG* 16, 1959, 573 (Selinunte); Persephone: *Od.* 11, 386; *Hymn. Dem.* 337; cfr. la *Hágna* en Andania, *LSCG* 65, 34; Paus. 4, 33, 4; *hagnaì theaí IG* XIV 204 (Acras); 431 (Tauromenio); véase V 2.5, nn. 19 y 39.

30 «Eufemismo» Rohde I, p. 206, 2 [trad. esp.: *Psique*, 1973]. Que las dos raíces eran idénticas fue defendido por P. Chantraine y O. Masson, «Sprachgeschichte und Wortbedeutung», en *Festschrift A. Debrunner*, 1954, pp. 85-107; cfr. Rudhardt, pp. 41-43; Frisk I, p. 14; Chantraine, p. 13; *hágios* en el sentido de *enagés* Cratin. fr. 402 Kassel-Austin.

narrar los poetas. Resulta curioso el hecho de que, en griego, la palabra indoeuropea para «dios», *deivos* (en latín *deus*) haya dejado de utilizarse[31], a pesar del origen indoeuropeo de la poesía dedicada a los dioses; el adjetivo *dîos* se ha devaluado pasando a significar «heroicamente espléndido». La nueva palabra *theós*[32] parece ser a su vez casi superflua en el culto, dado que en la oración se invoca a un determinado dios con todos sus nombres; y la ausencia de un vocativo normal en singular para *theós* es más que una rareza gramatical.

Una fórmula, conservada por casualidad en la fiesta dionisíaca de las Leneas, refleja la función necesaria y característica de la palabra: el heraldo exhorta: «llamad al dios» *(theós)* y los participantes exclaman: «Hijo de Sémele, Yaco, dispensador de riqueza»[33] (genealogía, nombre especial y esfera de influencia de quien era anunciado como *theós*). *Theós* es anunciación, es designación asombrada de una presencia. Si en la estancia brilla una luz misteriosa, Telémaco sabe: «aquí sin duda hay un dios», del mismo modo que anteriormente había tenido el presentimiento de que su huésped «era un dios»[34]. Si una persona en éxtasis se comporta de modo inaudito, sirve la misma constatación: «en él hay un dios», está *én-theos*[35], término que hace referencia fundamentalmente al entusiasmo. Incluso, en la lengua cotidiana, la exclamación *¡theoí!* «¡dioses!» no es una oración sino una expresión de admiración o estupor. Probablemente procede de la invocación ritual la reduplicación de la palabra, *¡theós! ¡theós!*, que indica la epifanía[36]. A ello se añade la particular relación de la palabra *theós* con la revelación divina en la mántica[37]. Se constata a menudo que *theós* se usa principalmente como predicado. Ya Hesíodo puede decir que también *Phéme*, la «fama», «es *theós*» y los escritores posteriores también llaman *theós* a la suerte, a la envidia o al reencuentro[38]. La palabra *theós* no conduce por tanto a una relación yo-tú, sino a una comunicación a través de un tercero, objetivo, aunque a menudo surja de un estado de confusión y de fascinación.

También se emplea *theós* para la comunicación en sentido velado, perifrástico, con objeto de reservar el nombre propio del dios para la relación directa con él. Los atenienses dicen *he theós*, «la diosa», y quieren decir Atenea, a la que se llama «Señora Atenea» en la oración; dicen *tò theó*, «las dos diosas», y se refieren a Deméter y Core. Son precisamente los nombres de las divinidades mistéricas los que no se mencionan de buena gana; determinados misterios mantenían totalmente ocultos los nombres de los dioses; al no iniciado le bastaba con saber que se trataba de «grandes dioses»[39]. Si un relieve que representa una serpiente está dedicado «al

31 Véase I 2.

32 W. Pötscher, *Theos*, tesis doct., Viena, 1955; sobre C. Gallavotti, *SMSR* 33 (1962), pp. 25-43 cfr. A. Brelich, *ibid.* pp. 44-50; Frisk I, pp. 662; véase II 8, n. 18 [cfr. también Ph. Borgeaud, «Manières grecques de nommer les dieux», en *Colloquium Helveticum* (Berna), 23, 1996, pp. 19-3; A. B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, 1997].

33 Schol. Aristoph. *Ran.* 479 Dübner (= 479a Koster), *AF*, p. 125.

34 *Od.* 19, 40; 1, 323.

35 Véase II 8, n. 1.

36 *Deus! ecce deus!* Verg. *Aen.* 6, 46; cfr. E. Norden *ad loc.*; Bacchyl. 3, 21; Eur. *Her.* 772 s.

37 Véase II 8, n. 18.

38 Hes. *Erga* 764, Aesch. *Choeph.* 60, Hippothoo fr. 2 en *TrGF*, p. 321 Snell, Eur. *Hel.* 560; *GdH* I, p. 17; Kerényi (3), p. 14; restrictivo se muestra W. Pötscher, «Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode», *WS* 72 (1959), pp. 5-25.

39 Sobre Samotracia véase VI 1.3.

dios» (*tôi theôi*)[40], se evita toda especificación desagradable de la relación entre animal y dios. Por último, en las oraciones es necesaria la fórmula general «todos los dioses»[41], si se quiere estar seguro de no olvidar ningún nombre importante.

Siguiendo el modelo de Homero, se habla de buena gana de «dioses» (*theoí*) en las máximas generales: «en las rodillas de los dioses»[42] descansa el futuro; se debe tomar lo que «dan los dioses»[43]. Ya en época arcaica, una forma en singular puede usarse en estos casos[44]: «un dios» lo ha dispuesto así, «un dios» manda al malvado la *hýbris* que lo destruye, «un dios» puede salvar; se intenta hablar y actuar de acuerdo «con el dios». El implícito polo opuesto son siempre los hombres; a ellos se les niega lo que vale para el dios. Con *theós* o *theoí* se establece un punto de referencia insuperable y absoluto para todo lo que tiene efecto, valor y permanencia; el efecto, a menudo impenetrable, que afecta a los propios hombres puede llamarse *dáimon*[45]. Mientras la experiencia de la epifanía difícilmente va más allá del ámbito privado, *theós* se mantiene en la literatura como un concepto límite indispensable de la especulación.

4.3. *Eusébeia*

La religión tiene que ver con el miedo; del campo semántico del «temor» se han tomado, en las lenguas y culturas más diversas, las expresiones usadas para indicar la relación con lo divino. En la *Odisea*, *theoudés*, «temeroso de dios», es una calificación elogiosa, que presupone otras virtudes[46]. Pero, en la evolución posterior de la lengua, esta palabra cae en desuso; el término *deisidaímon*, «que teme al demon», formado a partir de la misma raíz, se emplea casi exclusivamente en sentido peyorativo, para referirse a la superstición, que resulta ridícula[47]. ¿Han «olvidado los griegos el escalofrío»?[48] Para designar el «temor reverencial» ante los dioses se introduce la raíz *seb-*; ésta también apunta etimológicamente a los sentidos de «peligro» y de «huida»[49], pero, en griego, el significado de temor reverencial y admiración está en primer plano: «*sébas* me domina al contemplarte»[50]; un *mysterium tremendum* moderado se disuelve en el *augustum*. *Sébesthai* está próximo a *aideîsthai* y casi coincide con *házesthai*. Dioses y todo lo que les pertenece, fiestas, templos, sacrificios, son *semná*, «venerables», así como la vestimenta, la forma de hablar y el comportamiento

40 Relieve votivo del santuario de *Meilíchios* en el Pireo, Harrison (1), p. 20.
41 F. Jacobi, *Péntes theoí*, Halle 1930; sobre el micénico véase I 3.6, n. 4.
42 *Il.* 17, 514; *Od.* 1, 267, etc.
43 Archiloch. 13, 5 West²; Theognis 134 West².
44 Archiloch. 24, 15 West²; Semonides 7; Theognis 151 West²; G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON*, 1957.
45 Véase III 3.5.
46 *Od.* 6, 121; 8, 576; 9, 176; 13, 202; 19, 109; véase V 3.1, n. 16.
47 P. Koets, *Deisidaimonía, a Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*, 1929; H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia*, 1929; S. Eitrem, *Symb. Osloens.* 31 (1955), pp. 155-169; P. A. Meijer en Versnel, pp. 259-264; en sentido positivo Xen. *Ages.* 11, 8; *Cyr.* 3, 3, 58; Tucídides habla, por su parte, del *theiasmós* de Nicias, 7, 50, 4.
48 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, ²1975, pp. 30 s. [trad. esp.: *Las fuentes del pensamiento europeo*, 1965].
49 Frisk II, pp. 686 s.; cfr. Aesch. *Pers.* 694.
50 Odiseo ante Nausícaa, *Od.* 6, 161; *sébas* entre *aidós* y *déos* cuando la diosa se manifiesta, Hom. *Hymn. Dem.* 190, cfr. 281-293.

durante la fiesta de los dioses; simplemente *Semnaí* se llaman las diosas del Areópago, a las que Esquilo equipara con Erinis y Euménides[51]. En cambio, los hombres que se comportan como *semnoí* son considerados, en una sociedad democrática, arrogantes y ridículos.

Pero el comportamiento del *sébesthai* no es en sí «devoción» en el sentido de virtud, sino sólo si está subordinado al criterio del «bien»: *eu-sébeia*[52]. Y el único criterio disponible es la costumbre de los antepasados y de la ciudad, el *nómos*: «no cambiar nada de lo que los antepasados han dejado», eso es *eusébeia*[53]. Lo que existe es *thémis*; está prohibido lo que es *ou thémis*[54]. Aquí se encuentra la delimitación con respecto a *deisidaimonía*; en las prácticas religiosas tampoco se pueden sobrepasar unos límites. *Eusébeia* está estrechamente relacionada con *eulábeia*, «cautela»[55]; causa escándalo tanto lo demasiado poco como lo excesivo. No se deben «hacer demasiadas cosas» *(polypragmoneîn)*[56], se debe frenar la curiosidad —«calla, contén tu imaginación y no preguntes», cuando parece ocurrir un milagro[57]—; uno debe mantener la *euphemía*, el silencio frente a lo sagrado[58]. *Eusébeia* es moderación, pero, precisamente por eso, es todo menos indiferencia. También el comportamiento adecuado con respecto a los propios padres es *eusébeia*. Para el culto de los dioses existe, fuera del dialecto ático, el término específico *threskeía*, que ya no es etimológicamente transparente[59]; la palabra común es *therapeía*. *Théraps*, *therápon* es en la épica el «seguidor», como Patroclo con respecto a Aquiles. Se alude también a una relación de reciprocidad y de interés mutuo, a pesar de las diferencias de rango. *Therapeúein* significa «atender» a padres, hijos, animales domésticos y plantas, a enfermos, el favor popular o incluso precisamente a los dioses; un sinónimo es *epiméleia*[60] «preocupación» y su contrario, *améleia* «despreocupación». Del «servicio» al dios *(latreía)* se habla, al principio, sólo en ocasiones excepcionales, como a propósito de la profetisa o de quien sirve en el templo[61]; al dios raras veces se le llama «señor» *(despótes)*. Naturalmente el dios exige que se le tributen «honores» —con gran frecuencia se habla de los «honores de los dioses»—; éstos en cierto sentido se materializan en los «dones honoríficos» *(géra)*, con los que los sacrificios ocupan de nuevo el centro. No se presupone la sumisión; *tapeinós*, «humilde», no aparece en un contexto religioso hasta el Platón tardío[62]. Se intenta encontrar el «placer» de los dioses *(arésasthai)*[63], tenerlos «contentos» *(hiláskesthai)*, pues la ira de los dioses es peligrosa; lo

51 Véase III 3.2, nn. 13-17; Aesch. *Eum.* 383; Paus. 1, 28, 6.

52 D. Kaufmann-Bühler, *RAC s.v. Eusebeia* VI (1966), cols. 985-1052; primer testimonio Theogn. 145, cfr. 1141s. West².

53 Isocr. 7, 30.

54 H. Vos, *Themis*, Utrecht 1957; *o-u-te-mi* micénico, pero poco claro, Gérard-Rousseau, pp. 158s. [prob. *térmis*, cfr. F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, II, 1993 *s.v. te-mi*]; sobre la etimología, Frisk I, pp. 660s.; Chantraine, p. 427s.

55 J. van Herten, *Threskeía, Eulábeia, Hikétes*, Diss. Utrecht 1934.

56 Plat. *Leg.* 821a.

57 *Od.* 19, 33-43.

58 Véase II 3, n. 2.

59 Véase n. 55.

60 Isocr. 15, 282; *therapeúein* por primera vez en Hes. *Erga* 135.

61 Casandra: Eur. *Tro.* 450; Ión: Eur. *Ion* 129; 152; cfr. *Iph. Taur.* 1275; además, el «servicio del dios» de Sócrates, Plat. *Apol.* 23c; véase H. W. Pleket en Versnel, pp. 152-192.

62 Plat. *Leg.* 715e. A. Dihle, *RAC s.v. Demut* III (1957), cols. 735-778.

63 Xen. *Oec.* 5, 3.

más bello es la concesión graciosa (*cháris*)[64], cuando se saluda al dios como si fuera un conocido con *chaîre*, «alégrate»; la traducción «gracia» recoge sólo una parte de la *cháris*.

Si la *eusébeia* se expresa en el culto, existe el problema de que aquí también el rico y poderoso supera al pobre. Contra esta idea, se ha recalcado, al menos a partir de Hesíodo, que para los dioses el valor absoluto del don no tiene ninguna importancia: cada uno debe sacrificar «según sus propias posibilidades»[65]. A partir del siglo VI, la pregunta de quién era el «más piadoso» se contestaba, al estilo de los «Siete Sabios», en forma de anécdota: el dios de Delfos no dice que lo es el rico, que ofrece hecatombes, sino un sencillo campesino, que esparce sobre la llama un puñado de granos de cebada[66]. También de este modo la *eusébeia* se distingue claramente de lo excesivo.

La regularidad de la costumbre crea familiaridad; un griego puede dirigirse a un dios como su «querido» dios (*phílos*). «Queridísimo Apolo» exclama animado el cabeza de familia ante la estatua que está delante de la puerta de su casa[67]. Cuando Hiponacte reza al «querido Hermes»[68], evidentemente a punto de cometer un robo, esta familiaridad resulta bastante sospechosa y aún más irónico suena «querido Zeus»[69]. Para Hipólito, Ártemis es la «querida señora», o más bien la «queridísima Ártemis»[70] y, sin embargo, ella lo abandona a su ruina. «Sería absurdo si uno quisiera decir que ama a Zeus», se dice después en la ética aristotélica[71]. Desde Homero, los poetas hablan con agrado de cómo un dios «ama» una ciudad o a un individuo[72]; pero, en todo caso, sólo Prometeo o Hermes se definen simplemente como «amantes del género humano» (*philánthropos*)[73]; Zeus está por encima de eso. El mismo dios que «ama» puede también odiar y causar la ruina[74]. El vínculo de un ser humano con un dios nunca es tan estrecho que se pueda expresar con un pronombre posesivo: el griego no puede, como los hebreos o los hititas, rezar: «¡Dios mío!». En lugar de la pregunta de desesperación: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» está la constatación altanera: «Padre Zeus, ningún dios es más destructivo que tú»[75]; al hombre no le queda más remedio que «aguantar» mientras pueda[76].

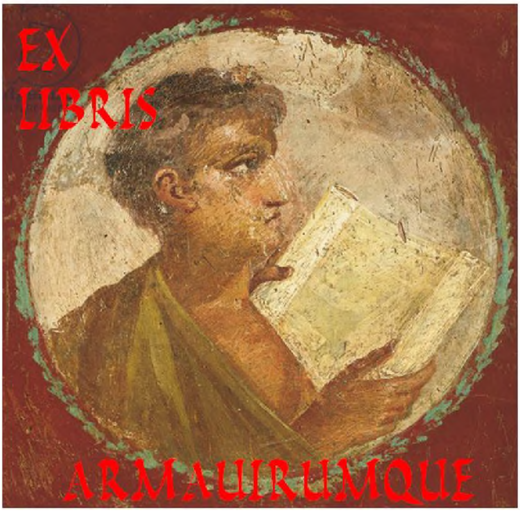
64 Pind. *Nem*. 10, 30; *Parth*. 2, 4; *Dith*. fr. 75, 2 Maehler; paradójicamente Aesch. *Ag*. 182s.
65 Hes. *Erga* 336, citado por Xen. *Mem*. 1, 3, 3; cfr. Arist. *Eth. Nic*. 1164b 5s.
66 Porph. *De abst*. 2, 17 = Parke-Wormell n° 241 (con ocasión de las celebraciones por la victoria de los tiranos sicilianos en 480 a.C.); variantes, *ibid*. n°s 239-240 (= Theophrastus fr. 584 A, p. 414 Fortenbaugh), 242-243, cfr. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, 1866, pp. 68s.; W. Pötscher, *Theophrastos, PERI EUSEBEIAS*, 1964, fr. 7, 47ss.; Parke-Wormell n° 238 = Theopomp. *FGrHist* 115 F 344.
67 Men. *Sam*. 444.
68 Hipponax fr. 32 West^2.
69 Véase V 3.1, n. 36.
70 Eur. *Hipp*. 82; 1394-1398.
71 Arist. *Magna Moralia* 1208b 30.
72 *Il*. 1, 381; Tyrtaeus 5, 1, etc.; F. Dirlmeier, «Theophilia-Philotheia», *Philologus* 90 (1935), pp. 57-77; 176-193 = *Ausgewählte Schriften*, 1970, pp. 85-109.
73 Aesch. *Prom*. 11; 28; Aristoph. *Pax* 392.
74 Sobre la «envidia de los dioses» véase III 4, n. 59.
75 Menelao *Il*. 3, 365, cfr. Aquiles *Il*. 22, 15; Casandra invoca «Apolo mío», entendiendo «mi destructor», Aesch. *Ag*. 1081-1086.
76 Hom. *Hymn. Dem*. 216s.; Pind. *Pyth*. 3, 82.

No obstante, la demostración externa de la *eusébeia*, orientada al *nómos*, es en cualquier caso un deber cívico; la *asébeia* atrae la ira de los dioses sobre toda la comunidad y es por tanto un delito político. En verdad, entre *eusébeia* y *asébeia* existe un amplio ámbito intermedio dejado a la discrecionalidad. Insultar a los dioses no es, sin duda, «piadoso» y, sin embargo, los más ilustres héroes homéricos son un ejemplo de ello; el peligro surge, cuando el hombre quiere alzarse por encima de los dioses, aunque sea sólo con palabras[77]. Los dioses pueden ser tolerantes respecto a la relajación en el cumplimiento del culto; se encuentra *asébeia* clara y justiciable en la ofensa contra el culto, el santuario, los sacerdotes o a las personas consagradas a la divinidad y, por tanto, en casos de robo sacrílego, de perjurio, de violación de asilo o de la tregua del dios[78]. Entonces llega «por parte de los dioses» la amenaza de catástrofe, de la que son excelente ilustración edificantes leyendas: el hecho de que la ciudad de Hélice se hundiera en el mar[79] fue consecuencia de una infracción de este tipo. Por ello, la comunidad debe apartar de sí a tiempo el *ágos*[80].

Después de Homero desaparece una palabra específica para la ofensa contra los dioses, *alitaínesthai*, cuyo adjetivo es *alitrós*; en el siglo V se forma el neologismo *átheos*[81], para expresar, más radical y claramente que con *asebés*, la supresión de la relación con los dioses. Después de que Protágoras había puesto en duda por principio la existencia de los dioses, surge con el «ateísmo» teórico una forma nueva y peligrosísima de *asébeia*[82]. Se pone de relieve el deber opuesto a ello, *theós nomízein*, fórmula que, no obstante, conserva una significativa ambigüedad: «creer en los dioses» o «mantener la costumbre con respecto a los dioses» [83]; Platón rebate la acusación contra Sócrates sólo en el primer sentido, Jenofonte, principalmente en el segundo[84] y el segundo probablemente se corresponda más con el criterio común. La «profesión de fe» es algo tan ajeno a los griegos como la Inquisición.

Según los criterios evaluativos cristianos, se tiende a rechazar una «piedad» sin fe, sin amor y sin esperanza considerándola como mera «exterioridad». Pero sería cuanto menos erróneo concluir que «externo» equivale a falso; la religión griega no se basa en la palabra, sino en la tradición ritual y en ella la intervención de la persona no es insignificante, por muy contenida que se mantenga la expresión verbal. Con Platón se manifiesta una revolución del lenguaje religioso y de la piedad al mismo tiempo; a partir de entonces hay creencias filosóficamente cimentadas, amor que transciende el mundo terrenal, esperanza en el Más Allá, hay humildad, servicio a los dioses y, al mismo tiempo, «equiparación» al dios[85]. En el mundo más antiguo de la polis, la solidaridad era más importante que el fervor; la religión no era la puerta y el camino a seguir, sino orden[86], ordenamiento razonable en un mundo «dividido», limitado.

77 Soph. *Aiax* 127s.; cfr. *El.* 569.
78 J. Rudhardt, «La définition du délit d'impieté d'après la législation attique», *MH* 17 (1960), pp. 87-105; M. Torelli *et al.*, *Le délit religieux dans la cité antique*, 1981.
79 Heraclides Ponticus *Peri eusebeías* fr. 46 Wehrli².
80 Véase n. 19.
81 El testimonio más antiguo Aesch. *Pers.* 808.
82 Véase VII 2.
83 Cfr. *díken nomízein* Herod. 4, 106; Snell (*supra*, n. 48), pp. 32s.; W. Fahr, *Theoús nomízein*, 1969.
84 Plat. *Apol.* 26b-28a; Xen. *Mem.* 1, 1, 2.
85 Véase VII 3.2, n. 26.
86 Así Oppenheim, p. 182, sobre la religión babilonia.



6. MISTERIOS Y ASCETISMO

1. Santuarios de los misterios

1.1. Principios generales

La religión griega, en cuanto religión de la polis, es en extrema medida una religión pública: procesiones sacrificiales y banquetes comunitarios, oraciones recitadas en voz alta y votos, templos visibles desde lejos con preciosos dones votivos forman la imagen de la *eusébeia*; a través de ella, el individuo se integra en la comunidad, mientras que quien se aísla se vuelve sospechoso de *asébeia*. Pero junto a estas formas de religión «pública» existen desde siempre cultos secretos que sólo son accesibles a través de una particular iniciación individual: los «misterios»[1]. «Iniciar» es en griego *myeîn* o también *teleîn*, el iniciado es el *mýstes*, la celebración en su conjunto, *mystéria*, mientras que *telestérion* designa el edificio especial destinado a la iniciación; el rito puede llamarse también *teleté*, aunque esta palabra se utiliza igualmente para referirse a las celebraciones religiosas en general. También *órgia* designa el «ritual» en general, pero se emplea especialmente para los misterios: de hecho el verbo que define la ceremonia de la iniciación es *orgiázein*[2]. Los más célebres y conocidos eran

1 R. Pettazzoni, *I misteri*, 1924 (reimp. con Presentación de D. Sabbatucci, 1997); O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, 1927 y *RE* XVI (1935), cols. 1209-1314; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, ²1930; E. O. Briem, *Les sociétés secrètes de Mystères*, 1941; Die Mysterien, *Eranos-Jahrbuch* 11, 1944 = *The Mysteries*, 1955; Nock II, pp. 791-820: *Hellenistic Mysteries.* D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, ²1979; *HN*, pp. 274s.; U. Bianchi, *Iconography of Religions* XVII 3: *The Greek Mysteries*, 1976. Sobre la definición: C. Colpe en *Mithraic Studies*, ed. por J. R. Hinnells, 1975, pp. 379-384; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 1987 [trad. esp.: *Cultos mistéricos antiguos*, 2005; cfr. asimismo M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 2003].

2 C. Zijderveld, *Teleté*, 1934 [G. Sfameni Gasparro, *Misteri e teologie*, 2003, pp. 99-117]. Micénico *mu-jo-me-no* en un contexto controvertido, Gérard-Rousseau, pp. 146s. [cfr. F. Aura Jorro, *Diccionario micénico*, I, 1985 *s.v. mu-jo-me-no*].

los misterios de Eleusis, para los atenienses simplemente *tà mystéria*; pero, según parece, éstos eran sólo el componente más significativo de un grupo muy extendido de manifestaciones similares.

El secreto era total, la única duda era si «lo sagrado» en estos casos era «prohibido» (*apórrheton*) o simplemente «indecible» (*árrheton*)[3]. Símbolo de los misterios es la cesta cubierta con una tapa, la *cista mystica*[4]; sólo el iniciado sabe lo que contiene la *kíste*; la serpiente que se enrosca en torno a ella o que sobresale de ella es signo de «indecible» terror. Los autores paganos nunca fueron más allá de las alusiones y los cristianos, que intentaron desvelar el secreto, rara vez consiguieron aducir más que vagas suposiciones. Fue un golpe de suerte que un gnóstico revelara algunos detalles esenciales sobre Eleusis[5].

El investigador intentará, partiendo de las vagas alusiones de las que dispone, trazar, por así decirlo, tangentes en torno al centro oculto. Por ejemplo está el aspecto de la iniciación en sí misma[6]: *initia* es el equivalente latino de *mystéria*. Cuanto más difícil sea el acceso a una sociedad secreta, más estrecha será la relación de solidaridad dentro de ella. Es posible que los misterios procedan de iniciaciones a la pubertad: en Eleusis, a excepción del «niño del hogar», sólo se iniciaba a adultos, y al principio, sólo a ciudadanos áticos[7]; pero los verdaderos misterios nacen sólo cuando en la iniciación se incluye a individuos de ambos sexos y también a los no atenienses. Por otro lado está el aspecto agrario: los dioses de los misterios son Deméter y Dioniso. Desempeñan un papel fundamental el consumo de bebidas a base de cebada o de vino. Sin embargo, derivar los misterios de la magia agraria es en todo caso una hipótesis que puede valer para la Prehistoria[8]. Para los atenienses de época histórica, misterios y cereales van de la mano en tanto que representan los «dos dones» de Deméter; la fiesta del vino de las Antesterias, la magia de la siembra de las Tesmoforias, *Proerósia* o *Kalamaîa* no son misterios[9]. Más bien es preciso preguntarse, aunque sin esperar una respuesta segura, si perduraron ritos prehistóricos caracterizados por el uso de bebidas embriagadoras: una «fiesta de la inmortalidad» que, a través de la expansión de la conciencia, aseguraba una existencia ultraterrena[10]. Es innegable el aspecto sexual de los misterios: se testimonian símbo-

3 N. M. H. van den Burg, *Apórrheta, drómena, órgia*, tesis doct., Utrecht, 1939; *árrhetos teleté* en un epigrama del s. V del Eleusinio ateniense, R. E. Wycherley, *Athenian Agora* III, 1957, nº 226.

4 A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969), pp. 230s.; *HN*, pp. 297s.; véase V 2.2, n. 10; VI 1.4, nn. 9-10.

5 *HN*, pp. 277s.; vease VI 1.4, n. 3.

6 Sobre misterios e iniciaciones: F. Speiser, «Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation», *Zeitschrift für Ethnologie* 60 (1928), pp. 362-372; K. Prümm, *Zeitschrift für katholischen Theologie* 57 (1933), pp. 89-102; 254-272; Eliade véase V 3.4, n. 2; W. D. Berner, *Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und in antiken Judentum*, tesis doct., Gotinga, 1972.

7 *LSS* 3 C 20; *HN*, p. 280.

8 *GGR*, pp. 662; 674s.; cfr. Varrón en Aug. *De civ.* 7, 20.

9 Véase V 2.5; V 3.5, nn. 7-10; 20.

10 Conjeturas sobre el uso de psicofármacos en Eleusis fueron avanzadas por K. Kerényi, «Initiation», *Numen* Suppl. 10 (1965), pp. 63s.; E. Jünger, en *Studies in Honor of M. Eliade*, 1969, pp. 327-342; R. G. Wasson, A. Hoffmann y C. A. P. Ruck, *The Road to Eleusis*, 1978 [trad. esp.: *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, 1993]; aún se debate la identificación del indio *soma* (avéstico *haoma*); testimonios de la fiesta del *Haoma* en Persépolis: R. A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, 1970, cfr. W. Hinz, *Acta Iranica* 4 (1975), pp. 371-385. Cfr. asimismo G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*, 1924. Sobre el uso de opio: Kerényi (4), pp. 35-39; *CRAI* (1976), pp. 234s.; 238s.

los de genitales[11], desnudamientos y a veces verdaderas «orgías»; iniciación a la pubertad, magia agraria, la fuerza de la vida que supera a la muerte se pueden unir aquí. Por último está el aspecto mítico: a los misterios pertenecen las narraciones, que, a su vez, son a menudo secretas (*hieroì lógoi*), de dioses que «sufren»; los *mýstai* por su parte «padecen» algo en la iniciación[12], aunque no valga para todos los casos la afirmación de que el iniciado sufra el mismo destino que el dios[13], que sería por ello el primer iniciado. Los «sufrimientos» están relacionados principalmente con el aspecto de la iniciación; la superación del miedo a la muerte[14] puede experimentarse e interpretarse como anticipación y superación de la muerte. El concepto de «renacimiento» no surge hasta el helenismo tardío. En el trasfondo se encuentra sobre todo el encuentro con la muerte en el sacrificio, el centro de la «acción sagrada». Precisamente por ello, los misterios no son una «religión» autónoma que existe junto a la religión oficial y que se contrapone a ella; son una posibilidad especial dentro del marco de la multiforme religión politeísta de la polis. Se dice que en Creta se celebraban públicamente las mismas iniciaciones que en Samotracia y Eleusis eran altamente secretas[15].

No en todos los misterios se menciona expresamente que para el iniciado la muerte pierda su carácter terrible o que obtenga la garantía de una vida dichosa en el Más Allá, pero en muchos misterios esta certeza representa el elemento decisivo. Los diversos aspectos pueden confluir unos con otros: la nueva certeza de la vida obtenida a través de la embriaguez y de la sexualidad va unida a la comprensión del ciclo de la naturaleza, pero sobre todo la condición especial que se consigue a través de la iniciación tiene un valor absoluto y que transciende la muerte. La fiesta «orgiástica» de los iniciados continúa en el Más Allá. La falta de iniciación en vida no puede recuperarse después de la muerte, como muestran algunas llamativas representaciones míticas: Ocno «la vacilación» trenza una cuerda en el Hades que su burro (o su burra) devora al mismo tiempo; los «no iniciados» llevan agua en cedazos a un recipiente sin fondo, en vano y sin cesar[16].

Asociación secreta e iniciación son sin duda instituciones muy antiguas; se puede suponer una base neolítica de los misterios[17]; en particular, los misterios de Deméter y Dioniso están relacionados con la diosa Madre de la antigua Anatolia. Pero aquello que es anterior al desarrollo de la polis puede también ir más allá de ella. Se

11 Príapo itifálico y órganos sexuales en casi todas las *teletaí*: Diod. Sic. 4, 6, 4; *HN*, p. 299.

12 Arist. fr. 15 Rose; laminilla de oro *OF* 487 (= A 4, 3 Zuntz) [trad. esp. de A. Bernabé y A. Jiménez, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, 2001, L 8, 3, p. 131]; Athenag. *Leg. pro Christ.* 32, 1 Marcovich.

13 Colpe (*supra*, n. 1) lo considera un momento determinante.

14 Plut. *Prof. virt.* 81E; fr. 178; Procl. *In Remp.* II 108, 21-24 Kroll; cfr. Richardson, pp. 306s. [R. Martín Hernández, «La muerte como experiencia mistérica. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas», 'Ilu 10 (2005), pp. 85-105].

15 Diod. Sic. 5, 77, 3.

16 Ocno y portadores de agua en la pintura de ultratumba de Polignoto en Delfos, Paus. 10, 29, 1 (burra); 31, 9, 11, en torno al 450 a.C.; lécito ático de figuras negras de Palermo, en torno a 500; Cook III, lám. 36 = W. Felten, *LIMC s.v. Oknos* VII (1994), p. 33, nº 1 (burro); portadores de agua en un ánfora ática de figuras negras de Múnich, en torno a 540-530 a.C., *ABV* 316, 7; Cook III, p. 399; Plat. *Gorg.* 493b; Graf, pp. 107-120; 188-194; E. Keuls, *The Water Carriers in Hades*, 1973, sostiene que en realidad los portadores de agua representaban a iniciados y no iniciados.

17 Véase I 1, nn. 14; 23-24.

habla con razón del «descubrimiento del individuo» en los siglos VII-VI en Grecia; en la literatura, figuras como Arquíloco, Alceo o Safo son los primeros ejemplos de un «yo» que se ha vuelto consciente de su peculiaridad. La capacidad de decisión individual y la búsqueda de la realización existencial en lo privado también encuentran expresión en la religión: junto a la participación en las fiestas de la polis, establecidas por el calendario, aflora el interés por las elecciones personales, por lo especial, y con ello, por iniciaciones y misterios suplementarios. Mucho más que antes, la muerte se vuelve un problema para el individuo, mientras que para la comunidad es inevitable e irresoluble; en consecuencia se presta oído atento a promesas de ayuda para superar la propia muerte. El sistema estático de la religión se transforma de este modo en un mecanismo dinámico: a partir de 600 aproximadamente, diversos tipos de misterios logran un notable auge. Superando las antiguas iniciaciones gentilicias y tribales, los santuarios individuales como Samotracia o Eleusis adquieren una influencia creciente, en una sociedad cada vez más móvil. Además intentan imponerse movimientos que se liberan de los santuarios institucionalizados y de sus costumbres ancestrales; ésta parece ser la característica de los *Bakchiká* y *Orphiká*. Aún más lejos llega la autonomía del individuo, cuando deja tras de sí el ritual y, bajo su responsabilidad, establece las reglas de su propia vida.

1.2. Misterios gentilicios y tribales

En Flía, hoy Jalandrí, junto a Atenas, Temístocles, después de su victoria, reconstruyó un santuario del que podía disponer su familia, los Licomidas; sólo gracias a Plutarco y Pausanias nos han llegado noticias más detalladas sobre él: se trata de «misterios» aún más antiguos que los de Eleusis[1]. Había un edificio para la iniciación secreta, llamado por Pausanias *klisíon*, «cabaña»; en la pared de un pórtico aparece representado un hombre de cabellos grises, itifálico y alado que persigue a una mujer con ropas oscuras; los nombres escritos al lado han sido alterados por la tradición y, por ello, ya no son interpretables[2]. Los misterios están dirigidos a la «Gran Diosa», a la que Pausanias identifica con la Tierra[3]; además hay altares dedicados a Apolo *Dionysódotos* («entregado por Dioniso»), a Ártemis *Selasphóros* («portadora de antorcha»), a Dioniso *Ánthios* («dios florido») y a las ninfas Isménidas; y también un templo con altares a Deméter *Anesidóra* («dispensadora de frutos»), a Zeus *Ktésios*, que protege la «propiedad», a Atenea *Títhroné* y a Core *Protogoné*, la «primogénita», así como a los «dioses venerables»[4]. Un grupo de Deméter y otro de Apolo parecen estar yuxtapuestos, pero no sabemos si se trata de una combinación secundaria de cultos. Pausanias menciona antiquísimos himnos compuestos por Orfeo, Museo y Panfo, que los Licomidas cantan en sus *órgia*; se habla de la estancia de Deméter junto a Flío, el hijo de la Tierra, y de Eros como dios antiquísimo[5]. En este com-

1 Plut. *Themist.* 1 (citando a Simónides *PMG* 627) y fr. 24 = Hippol. *Ref.* 5, 20, 5; Paus. 4, 1, 7; 1, 31, 4. Toepffer, pp. 208-223; *AF*, pp. 69s.; *GGR*, p. 669.

2 Plut. fr. 24; las representaciones son de estilo tardoarcaico, S. Marinatos, *Platon* 3 (1951), pp. 228-242.

3 Plut fr. 24; Paus. 1, 31, 4.

4 Paus. 1, 31, 4. Nilsson *GGR*, p. 669, considera «reciente» esta multitud de divinidades.

5 Paus. 1, 22, 7; 9, 27, 2; 9, 30, 12.

plejo de cosmogonía, procreación y fecundidad, apenas se puede ir más allá de las asociaciones.

Tras la caída del dominio espartano sobre Mesenia en 370, se instauraron misterios junto a Andania, en el bosquecillo sagrado de Carnasio, con la fuente de la «venerable-pura» (*Hagné*), que pretende ser el centro más antiguo de Mesenia y de su tradición: la primera reina, llamada ella misma Mesene, fue iniciada en estos misterios por Caucón[6]; se decía que Aristómenes, el héroe legendario de las guerras mesenias, había enterrado, como testamento, una lámina de estaño con las leyes de los misterios, que posteriormente se recuperaron y se pusieron en vigor[7]. Resulta evidente la conexión con la civilización predoria. Probablemente a este período pertenece la actividad de un Licomida de Flía, que «purificó» el lugar donde se celebraban los misterios de Andania y constató admirado cómo estos misterios se correspondían exactamente con los de Flía[8]. En una inscripción del año 92 a.C., un hierofante, Mnasístrato, fijó «para siempre» su reorganización del culto, con la aprobación del oráculo[9]. El texto naturalmente no hacía referencia a los ritos secretos. Al menos sabemos que se comenzaba con una purificación y con el sacrificio de un carnero; que los iniciandos (*protomýstai*) debían pagar el sacrificio de un cordero y que éstos llevaban al principio una especie de tiara y, después, una corona de laurel[10]. Tiene lugar una procesión en honor de Deméter, Hermes, «los Grandes Dioses», Apolo y Hagne; les siguen hombres «sagrados» y vírgenes, algunos de ellos vestidos como dioses; los «sagrados» son al mismo tiempo mistagogos y padrinos de los iniciados[11]. «Sacrificios y misterios», acompañados de música, tienen lugar probablemente en el «teatro», purificado con el triple sacrificio de cochinillos[12]. Sigue un «banquete sagrado» de los «sagrados» y un agón, evidentemente una carrera de caballos en el hipódromo[13]. Los «Grandes Dioses» se corresponden claramente con los Dioscuros amantes de los caballos: los hombres «sagrados» llevan gorros de fieltro (*pîloi*) como los Dioscuros[14]. En el centro se encuentra por tanto una asociación de hombres «sagrados» que se corresponden con los «Grandes dioses», vueltos hacia la madre divina y hacia una misteriosa hija venerada junto a la fuente; Hermes y Apolo confieren al sacrificio respectivamente un aspecto oscuro y uno luminoso. Los que se encargan de organizar la celebración de los misterios son simplemente «los mesenios»[15]; tras los misterios subyace la asociación de guerreros de la tribu como organización secreta.

6 Paus. 4, 1, 5; cfr. 4, 14, 1; 4, 15, 7; 4, 2, 4; 4, 33, 4-5. Los «Caucones» son pregriegos, Herod. 4, 148; F. Kiechle, *Historia* 9 (1960), pp. 26-38.

7 Paus. 4, 20, 4; 26, 6-8; 27, 5; 33, 5, cfr. *LSCG* 65, 12.

8 Paus. 4, 1, 7s.

9 *IG* V 1, 1390 = *SIG* 736 = *LSCG* 65; *GdH* II, pp. 536-544; *GGR*, p. 478; M. Guarducci, «I culti di Andania», *SMSR* 10 (1934), pp. 170-204 [cfr. F. Graf en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries*, 2003, pp. 242-246].

10 *LSCG* 65, 67s.; 14s.

11 *LSCG* 65, 33; 68; 24; véase V 4, n. 5.

12 *LSCG* 65; 73, cfr. 39; 75; 85; 67.

13 *LSCG* 65; 95; 31.

14 *LSCG* 65, 13; véase IV 5.2; Mesenios de Andania «interpretan el papel» de los Dioscuros. Paus. 4, 27, 1s., véase II 6, n. 30; III 4, n. 33. Cfr. Toepffer, pp. 220s.; Hemberg, pp. 33-36. Pausanias habla de las «Grandes Diosas» y entiende que se trata de Deméter y su hija, 4, 33, 4.

15 *SIG* 735.

No lejos de Andania se encuentra Arcadia, donde, según afirma Heródoto, sólo se conservaron misterios predorios en honor de Deméter[16]. Con los orígenes míticos de los arcadios está estrechamente relacionada Licosura, «la ciudad más antigua del mundo»[17]; ésta siguió existiendo incluso cuando, en 360, todas las demás ciudades arcadias se unieron para formar Megalópolis; también se conservaron los misterios, como testimonia una inscripción del siglo III a.C. y más tarde aún la reconstrucción de época tardohelenística o imperial, que también vio Pausanias[18]. La diosa principal es una misteriosa «señora» sin nombre, *Déspoina*, a la que Pausanias identifica con Core; en la imagen cultual tiene la *kíste* sobre las rodillas y junto a ella se encuentran Deméter, Ártemis y Ánito. El *mégaron* detrás del templo, donde tiene lugar la iniciación, es un gran altar al aire libre; aquí se llevan a cabo sacrificios de desmembramiento: «cada uno corta el miembro de la víctima que le caiga a mano»[19]. Más allá del *mégaron* se encuentra un bosquecillo sagrado y, en lo más alto, un santuario de Pan. De particular interés son algunas estatuas votivas de hombres con cabeza de carnero con largos vestidos; también en la orla del manto de la estatua cultual aparecen representados hombres con cabezas de animales, danzando y tocando instrumentos[20] y en el basamento, Curetes y Coribantes[21]. También aquí se advierte una asociación de guerreros y máscaras en la esfera del sacrificio.

El grupo de guerreros relacionados con los misterios más antiguo del que se tiene testimonio pertenece a la cueva del Ida en Creta; los tímpanos de bronce orientalizantes se corresponden con los escudos de los míticos Curetes, que danzan en torno a Zeus niño[22]. Los versos de los *Cretenses* de Eurípides en los que se presentan los «iniciados de Zeus *Idaîos*»[23] probablemente muestran más fantasía poética que auténtico conocimiento del culto: el templo, se dice, es una casa bien cerrada, dedicada a los misterios, construida con vigas de ciprés y sellada con sangre de toro; la iniciación va acompañada del ruido de los truenos «del nocturno Zagreo», de banquetes de carne cruda y del movimiento de antorchas en honor de la Madre de la montaña y de los Curetes; después, el iniciado recibe el título de *bákchos*, lleva ropa blanca, sigue una dieta vegetariana y evita el contacto con nacimiento y muerte. Sacrificio de toro, antorchas y tímpanos forman parte también en otros lugares de las orgías de Méter.

16 Herod. 2, 171 [cfr. M. Jost en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries*, 2003, pp. 143-168].

17 Paus. 8, 38, 1; 8,2, 1; los hallazgos del santuario se remontan al siglo VI; M. Jost, *BCH* 99 (1975), pp. 339-364; ead., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, 1985, pp. 326-337.

18 *IG* V 2, 514 = *SIG* 999 = *LSCG* 68, siglo III a.C.; Paus. 8, 37; E. Meyer, *RE* XIII (1927), cols. 2417-2432; *GGR*, pp. 479s.; Stiglitz, pp. 30-46; E. Lévy y J. Marcadé, *BCH* 96 (1972), pp. 967-1004; M. Jost, *BCH* 99 (1975), pp. 339-364; ead., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, París, 1985, pp. 172-178. Se conservan algunos fragmentos del grupo de estatuas cultual de Demofonte (Paus. 8, 37, 3); D. Mustilli, *EAA* II (1959), pp. 999s. La datación de Demofonte a comienzos del s. II a.C. es ahora segura gracias al hallazgo de inscripciones, *SEG* 41 (1991), nº 332; D. Damaskos, *Untersuchungen zu hellenistischen Kultbildern*, 1999, pp. 44-71.

19 Paus. 8, 37, 8; *AE* (1912), pp. 142-148.

20 *AE* (1912), pp. 155, 159; *GGR*, lám. 31, 2; véase II 7, n. 46.

21 Paus. 8, 37, 6.

22 Véase I 4, n. 18; III 2.1, n. 16; III 3.2, n. 12; V 3.4, n. 12.

23 Eur. fr. 472 Kannicht; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Berliner Klassikertexte* V 2, 1907, p. 77; R. Cantarella, *Euripide, I Cretesi*, 1964, fr. 3; W. Fauth, *RE* IX A (1967), cols. 2226-2230 [cfr. además, G. Casadio, «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», en *Didattica del Classico*, II, 1990, pp. 278-310; A. T. Cozzoli, en A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, 1993, pp. 155-172; A. Bernabé, en J. A. López Férez (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, 2004, pp. 257-286].

Un testimonio helenístico[24] habla de un gran fuego y de sangre que borbotea, cuando Zeus, cada año, nace en la cueva del Ida. De una forma distinta se dice que Pitágoras fue sometido a la iniciación de los «Dáctilos del Ida»[25]: fue «purificado» con una «piedra de rayo» –¿una doble hacha?– , por el día debía permanecer tumbado a la orilla del mar y, por la noche, yacer sobre la piel de un carnero negro junto al río; después se le permitió entrar en la cueva vestido con lana negra, ofreció sacrificios con fuego y vio el trono que se preparaba cada año para Zeus.

No es fácil descubrir la realidad del culto que subyace tras éstas fantasiosas descripciones. Nada se cuenta de las iniciaciones de Paros, donde existe una asociación de hombres, los «orgeones» de Deméter, con el extraño nombre de *Kábarnoi*[26]; pero si Polignoto, en su retrato del mundo subterráneo, representa a Telis y Cleobea llevando la *kíste* de Deméter a Tasos[27], ello significa que la fundación de esta colonia debía de verse como un traslado de misterios desde Paros y, además, «Telis» lleva la *teleté* en el nombre; no por casualidad era Polignoto originario de Tasos. También los portadores de agua «no iniciados» de la pintura pueden estar relacionados con los misterios de Tasos[28].

Todos estos indicios y alusiones, por muy incompletos que sean, se combinan para formar un cuadro de un tipo de misterios estrechamente vinculado a una estirpe, a una tribu o a una ciudad, que en el mito se relaciona con la fundación de un pueblo o de una ciudad y que en realidad consiste en una asociación de hombres, especialmente de guerreros. No se habla expresamente de esperanzas en el Más Allá[29]; pero quizá ello también forme parte del «misterio».

1.3. Cabiros y Samotracia

Con los Cabiros y los dioses de Samotracia, se añade al secreto de los misterios el enigma, determinado por la presencia de elementos no griegos, pregriegos, a los que, no obstante, también se alude en la tradición de Caucón en Andania[1]. El culto de los Cabiros[2] se testimonia sobre todo en Lemnos y en Tebas. A los habitantes de Lemnos, los griegos los llamaban «tirrenos» y los identificaban con los etruscos, pero también con los «pelasgos»; sólo en el siglo VI sucumbieron a la conquista de los atenienses[3]. En el santuario de los Cabiros en Lemnos, identificable con certeza

24 Boyo en Anton. Lib. 19.
25 Porph. *Vit. Pyth.* 17 [trad. esp. de M. Periago, *Vida de Pitágoras*, 1987].
26 Antimach. fr. 78 Matthews; Steph. Byz. *s.v. Páros*.
27 Paus. 10, 28, 3.
28 Graf, pp. 110-112; véase VI 1.1, n. 16.
29 La recurrencia de *hierós* y *hierá* en algunas inscripciones funerarias laconias y mesenias podría hacerlo pensar, véase V 4, n. 5.
1 Véase VI 1.2, n. 6.
2 La documentación completa en Hemberg (1950); superado Kern, *RE* X (1919), cols. 1399-1450.
3 Herod. 6, 136; K. Kinzl, *Miltiades-Forschungen*, tesis doct., Viena, 1968, pp. 56-80, 121-144 [cfr. A. Schachter, en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries*, 2003, pp. 112-142]. Eur. fr. 472 Kannicht; U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Berliner Klassikertexte* V 2, 1907, p. 77; R. Cantarella, *Euripide, I Cretesi*, 1964, fr. 3; W. Fauth, *RE* IX A (1967), cols. 2226-2230 [cfr. además, G. Casadio, «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», en *Didattica del Classico*, II, 1990, pp. 278-310; A. T. Cozzoli, en A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, 1993, pp. 155-172; A. Bernabé, en J. A. López Férez (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, 2004, pp. 257-286].

gracias a algunas dedicaciones a los *Kábiroi*[4], el culto parece haber subsistido sin interrupciones después de la conquista ateniense. Lemnos es el centro del culto de Hefesto[5]; la ciudad principal es Hefestia; los Cabiros se clasifican genealógicamente como hijos y nietos de Hefesto[6]. Esquilo[7] presenta en una tragedia un coro formado por Cabiros y éstos reciben a los Argonautas en Lemnos, donde se muestran como grandes bebedores de vino; los recipientes para el vino son el único grupo de hallazgos característico del santuario de los Cabiros. Hefesto y Dioniso también están estrechamente vinculados entre sí en el mito griego del burlesco «retorno» de Hefesto al Olimpo[8]; en el trasfondo subyacen fiestas de gremios de artesanos, especialmente de las asociaciones de herreros. Si los «tirrenos» ofrecen sacrificios de primicias a Zeus, Apolo y a los Cabiros[9], parece que la sociedad secreta va acompañada de la coordenada padre-hijo, que encaja en la temática iniciática. Una dedicación de Lemnos al dios «que juega», «que hace travesuras»[10], muestra que también en Lemnos el elemento burlesco formaba parte del culto de los Cabiros.

Mucho más ricos y sorprendentemente variados son los hallazgos del Cabirio de Tebas[11]; los más antiguos son del siglo VI pero otros proceden incluso de la época imperial. Según Pausanias[12], Deméter *Kabeiraía* instituyó las iniciaciones para Prometeo, uno de los Cabiros, y para su hijo Etneo. Ello apunta a asociaciones de herreros análogas a las de Hefesto lemnio. Las dedicaciones votivas en el santuario están dirigidas a un Cabiro en singular, representado como un Dioniso barbado, reclinado para beber, y a su «muchacho» *(Paîs)*[13]. A *Paîs* se le dedica todo tipo de juguetes, sobre todo peonzas; ello sugiere el paso de la infancia a la adolescencia, las iniciaciones a la pubertad. Un tipo especialmente frecuente de imágenes votivas representa un muchacho con el gorro puntiagudo de los Dioscuros (el *pîlos*), que también distingue a los «sagrados» en Andania[14]. El sacrificio de un toro y el consumo de vino deben de haber caracterizado la celebración. Entre los dones votivos destacan pequeños toros de bronce; el centro del santuario es un gran altar, en torno al cual se construyó más tarde un teatro, evidentemente no destinado a las representaciones literarias sino a «mostrar» lo sagrado; detrás del altar se encuentra un edificio rectangular, que se aparta bastante del tipo del templo griego. De la construcción más antigua forman parte edificios circulares con hogar, evidentemente dedicados a los banquetes sagrados en un círculo estrechamente cerrado. Los característicos «cuencos cabíricos», a menudo provistos de una dedicatoria y

4 Hemberg, pp. 160-170; *ASAtene* 30-32 (1952-1954), pp. 337-340; D. Levi, «Il Cabirio di Lemno», en *Charisterion A. K. Orlandos*, III, Atenas, 1966, pp. 110-132; K. Kerényi, *Symbolae Osloenses* 41 (1966), pp. 26-28; *CQ* 20 (1970), pp. 9s.

5 Véase III 2.11.

6 Acusil. *FGrHist* 2 F 20 [= fr. 20 Fowler]; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 48 [= fr. 48 Fowler]; cfr. Herod. 3, 37.

7 Aesch. *Kábeiroi* fr. 97 Radt.

8 Véase III 2.11, n. 19.

9 Myrsil. *FGrHist* 477 F 8.

10 S. Follet, *RPh* 48 (1974), pp. 32-34: *parapaízonti* (¿*theoí*?).

11 P. Wolters, G. Bruns, *Das Kabirenheiligtum bei Theben* I, 1940; II: W. Heyder, *Die Bauwerke*, 1978; III: U. Heimberg, *Die Keramik des Kabirions*, 1982; G. Bruns en *Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und in vorderen Orient*, 1959, pp. 237-248.

12 Paus. 9, 25, 5-9; la fundadora *Pelargé* recuerda los *Pélargoi* lemnios en Myrsil. *FGrHist* 477 F 9.

13 *GGR*, lám. 48.1.

14 Véase VI 1.2, n. 14.

encontrados casi siempre en fragmentos, revelan el consumo de vino: evidentemente se utilizarían sólo una vez y luego se harían añicos[15]. Se reconoce cierta afinidad con la fiesta ática de las Antesterias[16].

Los vasos pintados procedentes del santuario, que provienen en su mayoría de la segunda mitad del siglo V, muestran, con un estilo inconfundible, caricaturas grotescas de escenas míticas o cotidianas: figuras de pigmeos o de negros con rostros deformes, vientres abultados y genitales colgantes. Cierta analogía de motivos se puede encontrar en los vasos de las Antesterias. Al menos una fase de la celebración de los misterios se experimenta, según parece, en fuerte contraste con las costumbres normales y con las convenciones sociales, como un retorno a lo primitivo; la *aischrología* de las fiestas de Deméter y los «insultos desde los carros» de las Antesterias[17] son quizá comparables. Un vaso cabirio muestra, como pequeña figura grotesca, a *Pratólaos*, el «primer hombre», ante Cabiro y su muchacho, junto a la pareja *Mítos* y *Kráteia*; se alude aquí a un mito antropogónico no conocido en ningún otro lugar[18], al igual que en Lemnos se habla de un *Kábeiros* como «el primer hombre»[19].

Antropogonía e iniciación concurren en el significado de nuevo comienzo. De los rituales en sí no se sabe casi nada. Había *Kabiríarchoi* como sumos sacerdotes, *paragogeîs*, «introductores», con la función de mistagogos[20]; la iniciación comprende un baño[21]; el iniciado lleva ramas y vendas y puede acceder al bosquecillo sagrado de Deméter *Kabeiraía*[22]. No se alude a una creencia en el Más Allá. El nombre «Cabiros» se ha relacionado con el mundo semítico –los «Grandes Dioses»– y también con el hitita[23], pero escapa a una derivación inequívoca.

Los griegos llamaban a los habitantes de Samotracia[24] «pelasgos»; el hecho de que se les relacionara también con los troyanos puede quizá identificarlos como no griegos, como anti-griegos. Se utilizó una lengua no griega en el culto hasta la época helenística[25]. Pero la ampliación del santuario dedicado a los misterios a partir del siglo VII tiene que ver con la colonización griega y, a diferencia de los santuarios cabiros, adquirió importancia más allá de sus confines. En Atenas se tenía conoci-

15 *AA* (1967), p. 271. Quizá *thamákes* indicaba el «compañero» o el hermano en la iniciación, según una inscripción en *AA* (1964), p. 242.
16 G. Van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, 1951, p. 52.
17 Véase II 7, nn. 61-67; V 2.4, n. 11; V 2.5, nn. 33-34.
18 *GGR*, lám. 48, 1; O. Kern, *Hermes* 25 (1890), p. 7; *HN*, p. 272.
19 *PMG* 985.
20 *IG* VII 2428.
21 *AA* (1967), pp. 245s.
22 Paus. 9, 25, 5.
23 Con Escalígero se pensó en el semítico *kabir* «grande», pero no es demostrable ninguna otra relación con el mundo semítico; *PR* I, p. 848; Hemberg, pp. 318-320. A. H. Sayce, *JHS* 45 (1929), p. 163, propuso el hitita *habiri* una especie de «mercenarios», pero que también aparecen con estatus divino. Sin embargo, la forma ugarítica muestra ^{c} en inicial, que difícilmente habría dado lugar a *k* en griego, Hemberg, pp. 320s. G. Dossin, *NClio* 5 (1953), pp. 199-202, remite al sumerio *kabar* «cobre». Cfr. *Kábarnoi* en Paros; véase V 2.5, n. 51.
24 K. Lehmann (ed.), *Samothrace* I-V 2, 1958-1981; O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer von Eleusis und Samothrake*, 1892; Hemberg, pp. 49-131; 303-317; *GGR*, p. 670; K. Kerényi en *Geist und Werk*, 1958, pp. 125-138; S. G. Cole, *Theoi Megaloi: The Cult of the Greek Gods at Samothrace*, 1984. Los testimonios más importantes, en Schol. Ap. Rh. 1, 916, cfr. Jacoby a *FGrHist* 546, 1. Lista de iniciados: *IG* XII 8, 173-223; cfr. pp. 38-40; *SIG* 1052-1054; *Samothrace* II 1, pp. 74-116; *Bulletin Épigraphique* (1966), n° 342.
25 Diod. Sic. 5, 47, 3; grafitis no griegos: *Samothrace* II 2, pp. 8-19, 45-64.

miento de estos misterios ya en el siglo V; Heródoto se hizo iniciar aquí[26] y poetas e historiadores incorporan las tradiciones samotracias en sus genealogías. El santuario alcanzó su período de mayor esplendor en la época de Filipo de Macedonia y lo conservó durante toda la época helenística; la «*Níke* de Samotracia» se consagró en el siglo II[27]. Los «dioses de Samotracia» adquieren renombre en todo el Mediterráneo. El culto perduró hasta la época de Constantino.

Las excavaciones han proporcionado un cuadro del santuario y de su evolución, aunque algunos detalles siguen siendo controvertidos. Existen pruebas de actividad religiosa desde el siglo VII a.C., pero las construcciones monumentales no se inician hasta el siglo IV a.C. Hay dos construcciones principales de forma insólita, obviamente destinadas a grandes grupos de personas; en una inscripción, una de ellas es denominada convencionalmente *Anáktoron* y la otra, simplemente *Hierón*. El *Anáktoron* es de época imperial, pero parece haber tenido dos antecedentes de una forma similar; el acceso se encuentra en el lado occidental, en el lado más largo del rectángulo[28]; en el lado más corto izquierdo, hacia el Norte, se halla un *sancta sanctorum*, al que sólo pueden acceder los iniciados[29]; en el centro de la sala principal los restos de carbón se han interpretado como vestigios de una gran plataforma de madera[30]; a lo largo del lado más largo oriental se extendía una fila de bancos. Sin duda se trataba de una sala para iniciaciones. Hay también un recinto, cerrado con un muro, con un altar-hogar, un *mégaron*[31], cuya función asumió quizá posteriormente el «nuevo templo», el *hierón* helenístico[32]; éste comprende, junto a la entrada situada al Norte, un pórtico con columnas, como un templo normal, pero en su interior hay un canal de desagüe a la derecha de la puerta, en el centro un altar-hogar, en los laterales, bancos de mármol y, al fondo, con forma de ábside, lo que parece un *bóthros*, una «fosa sacrificial». Se ha pensado que el *hierón* sería el lugar destinado a la *epopteía*, la «contemplación», o ¿se usaba para el segundo acto en una noche de iniciación? Fuera se encuentra otro recinto rodeado de muros. En cambio, el teatro construido al lado no tiene ninguna función cultual.

Aquí se desarrollaba una fiesta anual a la que acudían los enviados oficiales (*theoroí*)[33]; pero, según parece, la iniciación individual (*mýesis*) podía obtenerse también en otros momentos, durante una visita ocasional. Como en Eleusis, los iniciados pueden ser *mýstai* y *epóptai*, estos últimos participaban en la ceremonia por segunda vez como «espectadores». Se conocen tres detalles curiosos de la iniciación: el sacerdote preguntaba al iniciando: «qué era lo peor que había hecho en su vida»[34]; con esta pregunta, más que suscitar una «confesión», parece que se pretende crear, a través de la comunicación de experiencias personales, una base para un vínculo comunitario más sólido. Los iniciados se enrollaban una faja púrpura en torno al

26 Herod. 2, 51; cfr. Aristoph. *Pax* 277s.; Diágoras, véase VII 2, n. 36.
27 Lippold, p. 360; A. Goulaki-Voutira, *LIMC s.v. Nike* 6 (1992), pp. 881s., nº 382.
28 Hemberg, pp. 112-115; en p. 128, n. 3 se remite a templos mesopotámicos. Para la fecha del Anáktoron, antes atribuido al s. V, véase Cole, *Theoi Megaloi* (*supra* n. 24), pp. 12s.
29 *Samothrace* II, 1, pp. 118-120, nº 63 = *LSS* 75a; Hemberg, p. 112.
30 A. D. Nock, *AJA* 45 (1941), pp. 577-581; Hemberg, p. 113.
31 Llamado *témenos* por los arqueólogos, cfr. Licosura, VI 1.2, n. 19.
32 *Samothrace* III: *The Hieron*, 1969. Las inscripciones en *Samothrace* II 1, pp. 117s. = *LSS* 75.
33 Hemberg, pp. 126-128.
34 Plut. *Lac. apophth.* 217D; 229D; 236D; cfr. la historia de Rampsinito en Herod. 2, 121 *epsilon* 2.

abdomen[35], después de desvestirse y lavarse; ello correspondería al gesto de Odiseo, que tiró sus ropas a la tempestad y se zambulló con el velo de Leucótea en el mar, que ya no podía hacerle daño. Al final los iniciados se ponían anillos de hierro que llevarían toda su vida[36]. Un elemento importante en el culto debía de ser el sacrificio de un carnero[37]. La iniciación tenía lugar por la noche[38].

El misterio particular de los «dioses de Samotracia» es que no tenían nombre o, si lo tenían, se mantenía en estricto secreto. También las dedicaciones en el santuario estaban dirigidas simplemente a los «dioses» *(theoí)*. A partir de Heródoto, se afirma a menudo que se trata de «Cabiros», pero personas bien informadas refutaron esta hipótesis[39]. Un autor menciona los nombres Axíeros, Axiókersos y Axiókersa y los «traduce» como Deméter, Hades y Perséfone[40]; pero, cuando Varrón reencuentra en Samotracia la triada capitolina, Júpiter, Juno y Minerva, evidentemente también da una «traducción» de los mismos dioses[41]. Se identificó a una Gran Diosa de Samotracia con Méter y en algunas monedas samotracias se reconoce una figura del tipo de Cibele. Además se testimonian cultos de Afrodita y de Hécate[42]. También es muy conocido un joven dios-servidor, *Kásmilos* o *Kadmîlos*, traducido como «Hermes»[43]. En las puertas del *Anáktoron* se encuentran esculturas de bronce de dos «hermas» itifálicas[44]. Originariamente debían de servir como demarcación fálica de los límites, pero la explicación mítica que se daba era que Hermes habría «visto a Perséfone» y tal visión le habría producido ese estado de excitación[45]. Quizá se trate de una alusión a lo que sucedía en el *Anáktoron*, en analo-

35 Schol. Ap. Rh. 1, 916b, véase V 3.5, n. 39.

36 Lucr. 6, 1044; Plin. *Nat. Hist.* 33, 23; Isidor. *Etym.* 19, 32, 5; Etym. Magn. *s.v. Magnêtis*. Cfr. los guerreros elegidos de los catos, Tac. *Germ.* 31.

37 Carnero y caduceo de Hermes en algunas monedas, Head, p. 236; Hemberg, p. 102.

38 Val. Flacc. *Arg.* 2, 440 s.

39 Herod. 2, 51; Stesimbrot. *FGrHist* 107 F 20; Mnaseas en Schol. Ap. Rhod. 1, 916-918b = *FHG* fr. 27, III, p. 154; contradicho por Demetr. Sceps. en Strab. 10 p. 472 = fr. 61 Gaede; Hemberg, pp. 73-81.

40 Mnaseas *FHG* fr. 27, III, p. 154; no es segura la comparación con Hesych. *s.v. kérses: gámos* y *kérsai: gamêsai* (Hemberg, pp. 88 s.), dado que el texto de Hesiquio ha sido corregido en la nueva edición de Latte; Artemidor. en Strab. 4, 4, 6, p. 198 habla de «Deméter y Córe». Hemberg, p. 88 afirma arbitrariamente que, según el esquema «Dioscuros al servicio de una diosa» (véase IV 5.2, n. 4), Axíeros debe ser un hombre; los dioses están más allá de la liga de mistas, presentados como Dioscuros, Coribantes, etc. (véase *infra*, n. 58). Las tres divinidades samotracias aparecen probablemente representadas, junto al caduceo de Hermes (*Kadmîlos*), en los bustos de la tumba de los Haterii (Roma, Vaticano), copiadas quizá de las figuras ornamentales del frontón de Samotracia: U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, 1976, pp. 30 s.; fig. 58.

41 Varro en Macr. *Sat.* 3, 4, 8 y en Aug. *De civ.* 7, 28; cfr. Serv. *Aen.* 3, 12; 264; 8, 679; Prob. a Verg. *Ecl.* 6, 31; por el contrario, «Caelum et Terra» como dioses de Samotracia, Varro *De ling. Lat.* 5, 58; Hemberg, p. 91; K. Kerényi, en *Studi Funaioli*, 1955, pp. 157-162.

42 Hemberg, pp. 82, 69, 84 s.; Lycophr. 77 [trad. esp. de M. y E. Fernández-Galiano: Licofrón, *Alejandra*, 1987]; Schol. Nic. *Ther.* 462a Crugnola.

43 Acusil. *FGrHist* 2 F 20 (= fr. 20 Fowler); Call. fr. 199; 723 [trad. esp. de M. Brioso: Calímaco, *Himnos y fragmentos*, 1980]; Mnaseas véase *supra*, n. 39; inscripción de Imbros *IG* XII 8, 74.

44 Varro *De ling. Lat.* 5, 58; los Naasenos en Hippol. *Ref.* 5, 8, 9 s.; alusiones en Herod. 2, 51, 4.

45 Cic. *Nat. deor.* 3, 56, alusiones en Herod. 2, 51 y Call. fr. 199; cfr. Serv. auct. *Aen.* 4, 577; 1, 297. Hemberg, p. 93 ve erróneamente en el Hermes itifálico el esposo de las bodas sagradas; las figuras de este tipo permanecen en el exterior, cfr. por ej. los sátiros del séquito de Dioniso y Ariadna. Figuras votivas itifálicas: Hemberg, p. 56.

gía con Eleusis. Peculiaridad del culto de Hermes es, por lo demás, el sacrificio de un carnero.

Aunque los dioses de Samotracia escapen a una imagen mitológica, existe sin embargo una mitología de los héroes de Samotracia comúnmente conocida[46]: «Señora» de Samotracia es la hija de Atlas, Electra o Electrione, nombre que, por lo general, se entendía como la «radiante»; junto a Zeus generó a Dárdano, Eetión y Harmonía. Harmonía celebra en Samotracia su boda con Cadmo de Tebas, cuyo nombre recuerda curiosamente al de *Kadmîlos*; en la fiesta de Samotracia se «busca» a Harmonía[47], lo que presupone un mito similar al rapto de Core. El destino de los hermanos es singular: Eetión se equipara a Yasión, que se unió a Deméter y al que Zeus mató con su rayo[48]; las «bodas sagradas», que tienen un desenlace fatal como en el ámbito de Ishtar y Méter, apuntan a ritos sacrificiales secretos. Pero también se dice que Dárdano asesinó a su hermano[49]; en cualquier caso, Dárdano huye de la isla sagrada en una balsa, con motivo de un diluvio, según se añade a menudo; desembarca en el Ida, se convierte en el fundador de la estirpe de los troyanos y, al mismo tiempo, introduce el culto de la *Méter Idaíe*[50]. El criminal se vuelve el salvado de las aguas: este mito recuerda a la pregunta planteada en la iniciación y también a la salvación de Odiseo gracias a la balsa y al velo. En Samotracia no se habla de «Dárdano», sino de Poliarces, el «fuerte», protegido y protector[51].

Éste es, por tanto, el efecto primordial que los misterios de Samotracia pretenden producir: salvación de los peligros del mar, triunfo sobre el mar. Lo testimonian ya los dones votivos del siglo V[52]; la *Níke* de Samotracia celebra una victoria en el mar. El mito hace que también los argonautas se sometan a la iniciación de Samotracia[53]. Nada se dice de la eventual esperanza en el Más Allá; el encuentro

46 Atestiguada ya por Hesíodo fr. 177 Merk.-West [trad. esp. de A. Martínez: Hesíodo, *Obras y fragmentos,* 1978]; cfr. Arctin. *Iliou persis* fr. 1 Bernabé (= fragmentum dubium, p. 65 Davies) = Domitios *FGrHist* 433 F 10 = Dion. Hal. *Ant.* 1, 68; Hellanic. *FGrHist* 4 fr. 23 [= fr. 23 Fowler = fr. 23 Caerols (con trad. esp.)]; *PR* I, pp. 854-856; Hemberg, pp. 312-315.

47 Ephor. *FGrHist* 70 F 120; Hemberg, p. 91.

48 Yasión: Hes. *Theog.* 969-971; *Od.* 5, 125; transferido a Samotracia, Hes. fr. 177 Merk.-West; racionalizado, Hellanic. *FGrHist* 4 F 23 [= fr. 23 Fowler = fr. 23 Caerols (con trad. esp.)]; cfr. Scymn. 684s.; Diod. Sic. 5, 47-49; Dion. Hal. *Ant.* 1, 61; cfr. Afrodita-Anquises; Hemberg, p. 89. Eetión en las esculturas del frontón del *hierón*: P. W. Lehmann, *The Pedimental Sculptures of the Hieron in Samothrace*, 1962.

49 Serv. *Aen.* 3, 167, cfr. Clem. *Protr.* 2, 19 sobre Coribantes y Cabiros y la historia de Rampsinito (véase *supra,* n. 34); N. Strosetzki, «Kain und Romulus als Stadtgründer», *Forschungen und Fortschritte* 29 (1955), pp. 184-188. Según testimonios de época imperial, en los misterios de Samotracia se veneraba a Adamna, interpretado como hombre primitivo y al tiempo equiparado a Atis: los naasenos, en Hippol. *Ref.* 5, 8, 9 y el Himno a Atis, *ibid.* 5, 9, 8; Th. Wolbergs, *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte*, 1971, pp. 8, 70s.; el nombre en lengua frigia significa «el amante», Hesych. *s.v. adamneîn* Latte. W. Fauth, *Indogermanische Forschungen* 82 (1977), pp. 80s. Para Adamna en Ebla véase V. Haas, *Ugarit-Forschungen* 13 (1981), p. 102. ¿Es quizá este nombre un resto del núcleo pregriego de la mitología de Samotracia?

50 Diluvio: Lycophr. 69-85 [trad. esp. de M. y E. Fernández-Galiano: Licofrón, *Alejandra,* 1987]; Plat. *Leg.* 682b; 702a; Schol. T *Il.* 20, 215-216 Erbse; Méter: Diod. Sic. 5, 49, cfr. Ephor. *FGrHist* 70 F 104.

51 Hellanic. *FGrHist* 4 F 23 [= fr. 23 Fowler = fr. 23 Caerols (con trad. esp.)]= Schol. Ap. Rhod. 1, 916-918a Wendel (los manuscritos presentan *Polyárche* en acusativo, corrección de Wilamowitz).

52 Véase VII 2, n. 36.

53 Ap. Rh. 1, 915-921; Val. Flac. *Arg.* 2, 432-442.

con el peligro de muerte y con los dioses de la muerte protege ante todo de la muerte real.

No es posible relacionar con seguridad el elemento no griego de los misterios de Samotracia con otros lugares. *Kadmîlos-Kásmilos* se equipara ya en la antigüedad con el término latino arcaico *camillus*, con el que se designaba al joven acólito del sacrificio[54]; la coincidencia es sorprendente y es fácil pensar en los etruscos como intermediarios; pero no tenemos testimonios de «tirrenos» en Samotracia. Las listas de iniciados muestran estrechas relaciones con Caria, pero no antes de la época helenística[55]. También se ha asociado a *Kásmilos* con un nombre de persona hitita o protohático[56]. El mito de Dárdano presenta analogías con algunos misterios de Méter en Asia Menor; y se podrían reconocer paralelos también con el mito de los Dioscuros (la hermana desaparecida, el hermano que muere)[57]. Pero se habla asimismo de «Coribantes» y «Dáctilos» en Samotracia[58]. El nombre autóctono de los habitantes era, según parece, *Sáoi*[59], que los griegos podían entender simplemente como los «salvados». De nuevo aparece evidentemente una asociación de hombres ligados por un juramento a través de los misterios, que se fundamenta sobre las tensiones entre joven y viejo, masculino y femenino, sexualidad y muerte, según sugieren los nombres secretos de los dioses y la mitología de los héroes, que se encuentra bajo la guía de una «generala del ejército» (*strategís*)[60]. Que esta asociación de *Sáoi*, inmunes a los peligros del mar, se remonte a la época de los depredadores «pueblos del mar» de la primera Edad del Hierro debe quedar como conjetura.

1.4. Eleusis

Los misterios de Eleusis[1] son el culto griego mejor documentado, bien se trate de la arquitectura del santuario, la prosopografía de los sacerdotes, las leyes sagradas, la iconografía o el reflejo en la literatura. Desde el testimonio más antiguo, la parte central eleusinia del *Himno homérico a Deméter*, hasta la prohibición del culto por parte de

54 Hemberg, pp. 316 s.; Latte (2), pp. 407 s.; G. Arrigoni, *Camilla Amazzone e sacerdotessa di Diana*, 1982, pp. 78-80.

55 Hemberg, p. 127.

56 *Kadmîlos-Kásmilos-Hašamili*: Hemberg, pp. 129; 316 s.

57 Véase IV 5.2, n. 4 «Dioscuros» en Samotracia: Nigid. fr. 91 Swoboda.

58 Hemberg, pp. 303-305; *Kýrbantes* Pherecyd. *FGrHist* 3 F 48 [= fr. 48 Fowler]; «Dáctilos»: Ephor. *FGrHist* 70 F 104.

59 Identificados con los *Salii* por Critol. *FGrHist* 823 F 1; Serv. auct. *Aen.* 8, 285; *Sáos* hijo de Hermes y de *Réne* (cuyo nombre evoca el carnero): Schol. Ap. Rh. 1, 916b, sobre Arist. fr. 579 Rose.

60 Este es el nombre indígena de Electra, según Hellanic. *FGrHist* 4 F 23 [= fr. 23 Fowler = fr. 23 Caerols (con trad. esp.)].

1 *GGS* III, pp. 127-198; P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, 1914; Kern, *RE* s.v. *Mysterien* XVI (1935), cols. 1211-1263; *AF*, pp. 69-91; *GGR*, pp. 653-667; Kerényi (1) y (2); *HN*, pp. 274-327; [divulgativo, A. Bernabé, «Los misterios de Eleusis», en F. Casadesús Bordoy (ed.), *Sectes, ritus i religions del món antic*, 2002, pp. 133-157]; sobre el *Himno a Deméter*: Richardson [trad. esp. con intr. y com. de A. Bernabé, *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia*, 1978, pp. 43-83]; sobre la prosopografía: K. Clinton, *The Sacred Officials for the Eleusinian Mysteries*, 1974; sobre la iconografía: H. G. Pringsheim, *Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes*, 1905; sobre las excavaciones: F. Noack, *Eleusis, die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums*, 1927, y Mylonas, 1961. K. Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*, Estocolmo, 1992.

Teodosio y la destrucción del santuario por los godos en torno a 400 d.C., transcurren 1.000 años, durante los que este culto atrajo a personas de toda Grecia y después de todo el Imperio romano, ofreciéndoles, como siempre se asegura, felicidad y consuelo. Según Diodoro[2], la fama de Eleusis deriva de la particular antigüedad y de la intangible pureza del culto; la posición única de Atenas en la literatura y en la filosofía griegas hizo que esta fama se difundiera a todos los griegos.

El misterio, al que cada año tenían acceso miles de personas, se profanó repetidas veces; pero las fuentes de las que disponemos, bien sean imágenes o textos, se atienen a las reglas del ritual, que sólo permiten vagas alusiones. El hecho de que Deméter reencontrara en Eleusis a su hija es el revestimiento mítico detrás del que se oculta todo cuanto sucede durante los misterios. Sólo los escritores cristianos violaron estas reglas. Clemente de Alejandría desvela la «contraseña» *(sýnthema)* de los iniciados eleusinios, un gnóstico transcribió una proclamación del hierofante y menciona lo que se «mostraba» en el punto culminante de la ceremonia: una espiga cortada. No hay ningún motivo para dudar de su testimonio[3].

La celebración de los misterios estaba en manos de dos familias, los Eumólpidas, que elegían a los hierofantes, y los Cérices, que nombraban a los «portadores de antorchas» *(dadoûchos)* y al «heraldo de los sacrificios» *(hierokéryx)*; a éstos se añade una sacerdotisa de Deméter, que vive permanentemente en el santuario. La primera sala de iniciación verdadera *(telestérion)* se construyó en época de Pisístrato en el lugar de una especie de templo de época de Solón; pero los vestigios del culto local se remontan a la época geométrica o incluso a los predecesores micénicos.

La iniciación *(mýesis)*[4] era un acto individual; la mayoría de los atenienses, aunque no todos, estaban iniciados; mujeres, esclavos y extranjeros quedaban excluidos. La primera parte de la iniciación podía tener lugar, según parece, en momentos diferentes, en la misma Eleusis o en la «filial» en la ciudad de Atenas, el «Eleusinion» sobre el Ágora. El primer acto consistía en el sacrificio de un cochinillo, que cada iniciado debía llevar consigo; según un testimonio, el iniciado se somete a un baño en el mar con el cochinillo[5], al que dará muerte «en su lugar»; el mito asocia la muerte del cochinillo con el momento en que Core se sumió bajo la tierra, como ocurre en las Tesmoforias[6].

A continuación tiene lugar una ceremonia de purificación, que el *Himno* homérico hace cumplir paradigmáticamente a la propia Deméter: sin pronunciar palabra, se sienta en un escabel, cubierto con una piel de carnero, y oculta su cabeza con un velo. Así muestran algunos relieves a Heracles durante la iniciación, la cabeza cubierta por un velo, sentado sobre la piel de carnero, mientras que o bien una figura sujeta un aventador por encima de él o bien se le acerca por detrás con una antorcha[7]. En la interpretación de los antiguos es una «purificación con aire y con

2 Diod. Sic. 5, 4, 4.

3 Clem. Al. *Protr.* 2, 21, 2 [trad. esp. de M. C. Isart: Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 1994]; Hippol. *Ref.* 5, 8, 39s.; *HN*, pp. 275-283.

4 *HN*, pp. 283-294.

5 Plut. *Phoc.* 28, 6.

6 Véase V 2.5, nn. 14-21.

7 *Himn. Dem.* 192-211; sarcófago de Torrenova, *AF*, lám. 7, 1; Kerényi (1), lám. 7; id. (2), p. 54; Mylonas, fig. 84; urna Lovatelli, *AF*, lám. 7, 2; *GGR*, lám. 43, 2; Kerényi (1), láms. 8-11; id. (2), pp. 56s.; *HN*, pp. 295-297.

fuego», vivida como una amenaza por el *mýstes* que no ve. En el relieve se representa a continuación el encuentro con Deméter, Core y la *kíste*; se trata de una referencia a la verdadera fiesta: «Hasta que no llegas al Anáktoron, no eres iniciado»[8].

Sobre las fases de la iniciación nos informa el *sýnthema*[9], de forma velada, de manera que sólo el iniciado pueda dar a entender a otro iniciado que ha cumplido todo lo que está prescrito. «He ayunado, he bebido el ciceón, saqué de la cesta (*kíste*), hice lo que tenía que hacer, volví a poner en el cesto (*kálathos*) y del cesto en la *kíste*». El propio Clemente no sabía dar indicaciones más precisas, pero opina que debe tratarse de algo obsceno; así se sugiere que en el *kálathos* y en la *kíste* habría símbolos de genitales. Pero una alusión de Teofrasto[10], según la cual los primeros hombres «ocultaban los utensilios» para moler el grano y «los trataban como algo sagrado», hace suponer que los «objetos sagrados» fueran en realidad el mortero y la mano del mortero, los instrumentos para la elaboración del ciceón: una bebida de cebada, una especie de sopa de cebada, aderezada con una determinada hierba.

Existía además una «tradición» oral relativa a las iniciaciones, probablemente explicaciones en forma mítica, de las que no sabemos nada; sin embargo, lo esencial, afirma Aristóteles[11], no era «aprender» sino «experimentar» y cambiar de mentalidad a través de lo que sucede.

La verdadera fiesta de los misterios tiene su lugar fijo en el calendario, en el mes otoñal de Boedromión. El acontecimiento público más importante es la gran procesión de Atenas a Eleusis a través de la «vía sagrada», de más de 30 km. de largo, el 19 de Boedromión[12]. Con anterioridad, el día 14 del mes, los efebos transportaban los «objetos sagrados» de Eleusis a Atenas, al Eleusinion; el hierofante inaugura el período festivo con el «prólogo»[13] (*prórrhesis*), en el que ordena amenazadoramente que se alejen «aquellos que no tengan manos puras o hablen una lengua incomprensible». Según la opinión general, quedaban excluidos así los homicidas y los bárbaros. Es característico del modelo arcaico el hecho de que no se hable de pureza de corazón. El día 16, los iniciados iban juntos «al mar», a la bahía del Fálero, para purificarse con un baño. El 18, permanecían en casa probablemente ayunando.

La procesión que se mueve hacia Eleusis acompañando a lo «sagrado», llevado por la sacerdotisa en *kístai* cerradas, es danzante y casi extática; *íakch' ô íakche* es el grito rítmico que resuena sin parar y que articula el movimiento de la multitud. En este grito se reconoce el nombre de un ser divino, Yaco[14], un *daímon* de Deméter, según se dice después, o más bien un epíteto de Dioniso, como sostienen muchos investi-

8 Max. Tyr. 39, 3, 100 Trapp.

9 Clem. Al. *Protr.* 2, 21, 2 [trad. esp. de M. C. Isart, Clemente de Alejandría, *Protréptico*, 1994]; *HN*, pp. 297-302.

10 Theophr. en Porph. *De abst.* 2, 6 = fr. 584A Fortenbaugh; A. Delatte, «Le Cycéon», *Bull. Acad. de Belgique Cl. d. Lettr.* V 40 (1954), pp. 690-751; *HN*, p. 301. Notable éxito tuvo la hipótesis de A. Körte, según la cual la *kíste* debía contener una representación de *pudenda muliebria* con la cual el mista cumplía su «renacimiento», *ARW* 18 (1915), pp. 116-126; Kern, *RE* XVI (1935), col. 1239, pero la fuente sobre la que se basa se refiere a las Tesmoforias, Theodoret. *Graec. aff. cur.* 3, 84, cfr. 7,11; *HN*, p. 299, n. 21.

11 Arist. fr. 15 Rose; véase VI 1.1, n. 12.

12 *IG* II-III² 1078 = *SIG* 885 = *LSCG* 8; *AF*, pp. 72s.

13 Tzetzes, Aristoph. *Ran.* 369 Koster; Isocr. *Paneg.* 4, 157; Orig. *Contra Cels.* 3, 59; Theon Smyrn., p. 14, 23 Hiller; Suet. *Nero* 34; Liban. *Decl.* 13, 19; 52.

14 Graf, pp. 46-49; *HN*, 307s.

gadores. Se agitan manojos de ramas, llamados *bákchoi*. Cuando en el año 480, los persas conquistaron el continente, un griego fue testigo de un hecho prodigioso: una nube de polvo, como de 30.000 hombres, entre los que resonaba el grito de Yaco, salía de Eleusis para dirigirse hacia Salamina, donde estaba el ejército griego[15]: la fiesta, coartada por la guerra, se celebra en cierto modo por sí misma y de ella proviene la fuerza y la victoria de Atenas.

En el límite entre el territorio ateniense y el eleusinio hay pequeños riachuelos; en uno de los puentes se representa una farsa grotesca: hombres enmascarados se mofan de los iniciados con burlas y gestos obscenos. De este modo, en el mito Yambe o Baubo divierten a Deméter[16]. El ayuno de los iniciados se interrumpe tan pronto como empiezan a verse las estrellas[17], la noche que se considera que pertenece ya al día 20. Mientras tanto, la procesión había llegado al santuario. El templo de Ártemis y Posidón[18], los altares para los sacrificios, una «fuente de las bellas danzas» eran aún accesibles para todos; detrás estaba la puerta del recinto, al que no se permitía entrar a los no iniciados bajo pena de muerte.

Sin embargo, las puertas estaban abiertas para los iniciados. Sabemos que, tras la entrada, se encuentra en primer lugar una gruta, que no es ninguna maravilla especial de la naturaleza, apenas el punto de partida del culto; estaba dedicada a Posidón y, por tanto, se estaba cerca de la entrada al mundo subterráneo. Para la fiesta propiamente dicha se empleaba el «Telesterion», una construcción bastante singular: mientras que el habitual templo griego tiene una fachada monumental y en el interior sólo hay espacio para la imagen cultual, el Telesterion está construido para acoger a varios miles de personas, que «contemplaban» aquí cómo el hierofante «mostraba lo sagrado». Se distinguían dos tipos de participantes en la ceremonia: los *mýstai*, los «iniciados» que tomaban parte en ella por primera vez, y los *epóptai*, «espectadores», presentes al menos por segunda vez[19]. Veían lo que los *mýstai* no veían; éstos probablemente debían taparse los ojos en determinadas fases de la celebración. Cada *mýstes* tenía su propio «mistagogo», que lo acompañaba al santuario[20]. En el centro se encontraba el *Anáktoron*, una construcción alargada y cuadrangular de piedra con una puerta al final de una de las paredes mayores; junto a ella estaba el trono del hierofante; sólo él podía atravesar la puerta, que conducía al interior de esta construcción. El *Anáktoron* se mantuvo intacto durante todas las fases de la construcción del Telesterion; en su interior se encontraba un trozo de roca natural[21]. No había una verdadera entrada al mundo subterráneo, una representación de un viaje al mundo subterráneo. En el *Anáktoron* ardía evidentemente el gran fuego «bajo el que» oficiaba el hierofante. El techo del Telesterion estaba provisto de una especie de linterna *(opaîon)* para la salida del humo. Por tanto el *Anáktoron* pertenece realmente al tipo de «altares con hipogeo»[22], comparable con el «méga-

15 Herod. 8, 65.
16 *HN*, p. 307.
17 Ov. *Fast.* 4, 536.
18 Mylonas, pp. 167s.
19 *HN*, pp. 292, n. 1; 303s.
20 *LSS* 15.
21 Mylonas, pp. 83-88, 120s.; *HN*, pp. 304s.; G. Bruns, «Umbaute Götterfelsen», *JdI* 75 (1960), pp. 100-111.
22 F. Studniczka, «Altäre mit Grubenkammern», *OeJh* 6 (1903), pp. 123-186; 7 (1904,) pp. 239-244. Graf, pp. 46-49; *HN*, 307s.

ron» de Licosura[23]. Antes de las construcciones de la época de Solón o de Pisístrato, los misterios se celebrarían probablemente también en Eleusis en torno a un fuego al aire libre.

La oscuridad rodea a la multitud en la sala de los misterios, mientras los sacerdotes oficiaban a la luz de las antorchas; la ceremonia se representaba de forma temible, aterradora, hasta que brillaba una «gran luz», cuando «se abría el *Anáktoron*» y el hierofante «aparecía desde fuera del *Anáktoron* en la radiante noche de los misterios»[24]. No conocemos el verdadero desarrollo de los acontecimientos y nos resulta difícil compaginar las diversas alusiones. ¿Se sugiere una «boda sagrada» entre el hierofante y la sacerdotisa?[25] En el mito, Deméter deposita al hijo del rey de Eleusis en las llamas del hogar, de tal manera que la madre horrorizada cree que el niño se quema, cuando en realidad la diosa quiere concederle la inmortalidad[26]. En el ritual se consagra cada vez un «niño del hogar», lo que representa un particular honor para el elegido[27]; un relieve muy dañado[28] muestra cómo, junto a la entronizada Deméter, dos figuras tienden antorchas hacia un niño agazapado. Se alude a la divinización a través de la muerte en el fuego, pero la destrucción también está presente. Es probable que en tal ocasión se mataran animales para el sacrificio y que los restos de las víctimas se utilizaran para algún fin particular.

Sin embargo, no era el terror sino las promesas lo que debía prevalecer. Lo placentero se presenta de tres formas: el iniciado «ve a Core», a la que el hierofante «llama a la superficie» con golpes de gong[29]. El mundo subterráneo se abre, el terror se transforma en la alegría de la reunión. El hierofante anuncia un nacimiento divino: «la Señora ha dado a luz un niño sagrado, Brimó, el Brimós» y muestra en silencio la espiga cortada[30]. La cuestión de quién era el niño y quién la madre se ha interpretado de diferentes maneras: ¿Yaco-Dioniso, hijo de Perséfone, o Pluto, hijo de Deméter? Pluto, la «riqueza», es realmente el fruto de la cosecha del grano, que destierra la pobreza y el hambre. Algunas escenas representadas en vasos del siglo IV muestran, entre las divinidades eleusinias, al niño Pluto con su cornucopia; una vez lo presentan también rodeado de espigas maduras[31]. Así, se puede identificar al niño con la espiga; pero la espiga «cortada», «segada», sugiere también otra posible asociación: «cortar» como acto de castración. Crecimiento, florecimiento y desarrollo se interrumpen de golpe con el corte; y, sin embargo, en la espiga cortada, se encuentra la fuerza para una nueva vida.

Otras actividades festivas sirven de marco a las iniciaciones mistéricas: danzas, un gran sacrificio de toro, realizado por los efebos en el «patio» del santuario, y vinculado probablemente a un rico banquete como en Andania[32], por último se vertía

23 Véase VI 1.2, n. 19; 1.3, n.31.
24 Plut. *Prof. virt.* 81E; *IG* II-III² 3811.
25 *AF*, pp. 84 s.; *HN*, p. 313.
26 *Hymn. Dem.* 239-291; Richardson *ad loc.*; *HN*, pp. 309-311.
27 *HN*, pp. 309 s.
28 *GGR*, lám. 44.2; Nilsson, *Op.* II, pp. 624-627.
29 Apollodor. *FGrHist* 244 F 110; W. F. Otto, *Eranos-Jahrbuch* 7 (1939), pp. 83-112 = *Die Gestalt und das Sein*, 1955, pp. 313-337; *HN*, p. 315.
30 Hippol. *Ref.* 5, 8, 40 y 30; *HN*, pp. 318; 320 s.
31 Metzger, lám. 16, 2; *HN*, p. 319, n. 73; cfr. *AF*, p. 86; K. Clinton, *LIMC s.v. Ploutos* VII (1994), p. 417, nº 12 (foto).
32 *HN*, p. 322; véase VI 1.2, n. 13.

el contenido de dos recipientes particulares (*plemochóai*), uno hacia Occidente y el otro hacia Oriente, y al hacerlo, se invocaba mirando hacia el cielo «¡llueve!» y hacia la tierra «¡concibe!», palabras que en griego configuran una rima mágica: *hýe-kýe*[33]. ¿Acaso se danzaba en el «campo de Raro», donde, según el mito, crecían los primeros cereales?

Lo que en los misterios tribales y también en los «Grandes Dioses» de Samotracia era en todo caso implícito pero no expresado, en Eleusis se convierte en una verdadera promesa con valor universal: los misterios, al eliminar el miedo a la muerte, garantizan un destino mejor en el Más Allá.

> ¡Feliz aquel de los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos!
> Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá
> un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla,

se dice en el *Himno a Deméter*[34]; en Píndaro se lee:

> ¡Dichoso el que contempla aquello y luego va bajo tierra!
> Conoce ya el fin de la vida
> y conoce su comienzo, que Zeus da[35],

y en Sófocles:

> ¡Tres veces dichosos
> los mortales que, tras haber contemplado estos misterios,
> vayan al Hades! Pues allí sólo a ellos les toca
> vivir y a los otros sufrir todo tipo de males[36];

Isócrates[37] aporta la fórmula en prosa: el iniciado tiene «esperanzas más gratas para el final de la vida y para toda la eternidad». De una forma simple pero enfática se expresa lo mismo en una inscripción funeraria de época imperial[38]: el iniciado conmemora al hierofante, que mostró a los hombres «que la muerte no es un mal, sino algo bueno».

La fórmula «tres veces dichoso» debe de haber formado parte de la liturgia eleusinia[39]; en qué se basaba su fuerza persuasiva sigue siendo un misterio. Si existió una doctrina o un mito que afianzara esta creencia, se ha perdido. Es difícil que las imágenes que aparecen en la literatura, de un Más Allá dichoso, del «simposio de los *hósioi*» o del suave sol del mundo subterráneo sean específicas de la tradición

33 Hippol. *Ref.* 5, 7, 34; Procl. *Tim.* III 176, 28; *HN*, 323.
34 *Hymn. Dem.* 480-482 [trad. de A. Bernabé, *Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia»*, 1978].
35 Pind. *Thr.* fr. 137 Maehler = Pindaro, *Trenodie*, Introd., texto crít. y com. de M. Cannatà Fera, 1990, fr. 62 [trad. de E. Suárez: Píndaro, *Obra completa*, 1988].
36 Soph. fr. 837 Radt², del *Triptólemo*, según Welcker.
37 Isocr. 4, 28.
38 *IG* II-III² 3661 = Peek nº 879.
39 E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, p. 100, n. 1; G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, 1914, pp. 62-64; cfr. Zuntz, pp. 342s. sobre las laminillas de oro [cfr. A. Bernabé y A. I. Jiménez, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, 2001, 88ss.].

eleusinia[40]; más bien sirven de modesta ilustración a relatos y poesías de un nivel muy distinto. Además, está la tradición difundida intencionadamente por Atenas, según la cual, Deméter donó a Eleusis los cereales y, en consecuencia, sentó los fundamentos de la cultura[41]; las imágenes de Triptólemo, que sobre su carro alado difundía el don de Deméter por todo el mundo, empiezan a aparecer a mediados del siglo VI[42]; como resultado de esta tradición, se llega incluso a exigirle a todo el mundo «sacrificios de primicias» para Eleusis[43]; de este modo, la importancia de Eleusis se traspone a este mundo y, sin embargo, de ninguna manera se agota en él. Tras el misterio se podrían conjeturar rituales inauditos, dramas, orgías o estupefacientes; pero precisamente la analogía con la fiesta indoirania del *Soma-Haoma*[44] demuestra que un ritual puede perdurar, si el hipotético psicofármaco originario se sustituye por una sustancia inocua. Quizá la noche de los misterios no se diferenciaba tanto en el fondo de una fiesta de Pascua oriental o de una fiesta de Navidad. Es digno de resaltar el hecho de que nunca se hable de «inmortalidad» en relación con Eleusis. La muerte sigue siendo una realidad; pero no es un final absoluto, sino un nuevo comienzo, otro tipo de «vida», en cualquier caso, «buena». Uno puede remitirse a las palabras del *Evangelio de Juan*, según el cual, el grano de trigo debe morir para aportar mucho fruto[45]. «Pues de la muerte proviene el alimento y el crecimiento y la simiente»[46]. La espiga cortada que muestra el hierofante puede entenderse en este sentido. Eurípides presenta a uno de sus personajes, tras la muerte de un niño, pronunciando las siguientes palabras[47]:

> Se entierra a los niños, se tienen nuevos niños,
> uno mismo muere: los hombres llevan a mal
> echar tierra a la tierra. Pero es forzoso
> cosechar la vida como una espiga fructífera y que lo uno sea y lo otro no sea.

Con ello se alcanzaba un nivel más profundo de piedad universal que con la *eusébeia* bien entendida, que se agotaba en votos y sacrificios.

2. *Bakchiká* y *Orphiká*

2.1. Misterios báquicos

El culto de Dioniso entre los griegos es antiquísimo[1]; y, sin embargo, se muestra en continua transformación. No por casualidad evasión y subversión forman parte de la esencia del dios. A partir de mediados del siglo VII, se perciben cambios revolu-

40 Graf, pp. 94-125.
41 Graf, pp. 158-181.
42 Recogidas por Ch. Dugas, *Recueil Ch. Dugas*, 1960, pp.132-139; cfr. ahora G. Schwarz, *LIMC s.v. Triptolemos* 8 (1997), pp. 60-61, n°s 53-64.
43 Véase II 2, n. 14.
44 Véase VI 1.1, n. 10.
45 *Ev* 12, 24; *GGR*, p. 675.
46 Hippocr. *Vict.* 4, 92 (VI 658 Littré).
47 Eur. *Hypsipyle* 922-927 (fr. 757 Kannicht); cfr. Epictet. 2, 6, 13.
1 Véase III 2.10.

cionarios. Arquíloco, que alardea de saber entonar el ditirambo, se asocia en la leyenda con la introducción de la procesión fálica en honor de Dioniso[2]. A partir de 600 aproximadamente, irrumpen de una forma casi explosiva en la pintura de vasos corintia, escenas burlescas de atmósfera dionisíaca que representan «bailarines con gruesas nalgas», cuyo disfraz sugiere una desnudez grotesca, mientras danzan, beben vino y hacen toda clase de diabluras[3]. Según la tradición, fue entonces cuando Arión «inventó» el ditirambo en Corinto[4]. En todo caso, en ese momento en Corinto el clan familiar de los Baquíadas, que pretendía proceder del propio Dioniso, había sido derrocado por el tirano Cípselo, al que sucedió su hijo Periandro[5]. En consecuencia, la nueva forma popular y de ámbito artesanal ocupó el lugar de un antiguo culto gentilicio de Dioniso. Casi al mismo tiempo, el tirano Clístenes de Sición desarrolló el culto de Dioniso a expensas del tradicional culto de Adrasto[6]; a continuación se producen los cambios atenienses de la época de los tiranos, la institución de las Grandes Dionisias con el ditirambo, los *tragodoí* de Tespias y los *sátyroi* de Prátinas de Fliunte, «Tragedias» y «dramas satíricos»[7]. Así, también la iconografía del tíaso dionisíaco, con sátiros y ménades, adquiere, en torno a 530-520, su forma fija y canónica[8]; ditirambo y tragedia consiguen entrar a formar parte de la alta literatura. Pero en la base de estas innovaciones se encuentra evidentemente un impulso dirigido contra la nobleza, proveniente de las clases inferiores de los artesanos y los campesinos, en los que también los tiranos solían apoyarse.

Sin duda son también antiguas las asociaciones de mujeres «frenéticas», ménades y tíades, a pesar de que no se encuentran testimonios directos hasta una época posterior[9]. Se evaden de la estrechez del gineceo y se dirigen «al monte». Resulta significativa la fijación del papel social y de la fecha en el calendario: «las mujeres» de la ciudad «se enfurecen» en el momento establecido de la celebración, durante la fiesta anual de las *Agriónia* o las *Lénaia*[10], (algunos calendarios comprenden también un mes *Thyîos*[11]) o cada dos años en las fiestas «trietéricas». El verdadero éxtasis sigue siendo, por supuesto, impredecible: «muchos son los portadores del tirso, pero pocos los bacantes»[12].

Dioniso es el dios de la excepción: en el proceso de emancipación del individuo, el culto de Dioniso se convierte en expresión de la separación de grupos privados de la polis. Junto a las fiestas dionisíacas de la polis se desarrollan misterios privados de

2 Archiloch. fr. 120 West²; epígrafe de Paros, *SEG* 15 (1958), n° 517 E₁ col. III 16-57; J. Tarditi, *Archilochus*, 1968, pp. 6s., cfr. fr. 251 West², *HN*, p. 83; véase III 2.10, n. 18.

3 H. Payne, *Necrocorinthia*, 1931, pp. 118-124; Pickard-Cambridge (1), pp. 117s.; 167-174; A. Seeberg, *Corinthian Komos Vases*, *BICS* Suppl. 27, 1971.

4 Pind. *Ol.* 13, 19 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; Herod. 1, 23; Hellanic. *FGrHist* 4 F 86 [= fr. 86 Caerols (con trad. esp.)]; Arist. fr. 677 Rose; G. Ieranò, *Il ditirambo di Dioniso. Le testimonianze antiche*, 1997, pp. 31-33 (IIa), 155-156, 171, 179-184.

5 *Pap. Oxy.* 2465 fr. 3 col. II; *Gnomon* 35 (1963), p. 454.

6 Herod. 5, 67.

7 Véase III 2.10, n. 18; Pickard-Cambridge (1) y (2); Lesky, pp. 260-270; R. Krumeich *et al.* (eds.), *Das griechische Satyrspiel*, Darmstadt, 1999, pp. 74-80 (Pratinas).

8 Véase III 2.10, nn. 41-42.

9 Véase III 2.10, n. 43.

10 Véase III 2.10, nn. 25-32; sobre *Lênai* y Leneas *AF*, p. 126.

11 Samuel, *Index s.v. Thyios*.

12 Plat. *Phd.*69c; *OF* 576.

Dioniso[13]. Son esotéricos, tienen lugar por la noche y se accede a ellos por medio de una iniciación individual *(teleté)*. Como símbolo de lo misterioso, de lo exclusivo, del Más Allá, aparece la gruta o la caverna báquica. El papel de los sexos deja de ser importante, los *mýstai* son tanto hombres como mujeres. A diferencia de los misterios de Deméter y de los Grandes Dioses, estos misterios no están vinculados a un santuario establecido con sacerdocios fijados y con una casta sacerdotal gentilicia estable; pueden tener lugar y encontrar adeptos en cualquier sitio. Se presupone la existencia de sacerdotes itinerantes que pueden referirse a una tradición de las *órgia* transmitida de manera privada.

La mención más antigua de «bacantes» y «*mýstai*» se encuentra en Heráclito; la descripción de Heródoto del helenizado rey escita Escilas nos remite a mediados del siglo V[14]: por su propio deseo se hizo «iniciar *(teleîn)* con Dioniso *Bákcheios*» en la ciudad griega de Olbia, a pesar de que un presagio le previno «cuando estaba a punto de participar en su iniciación» *(teleté)*, «completó la iniciación» y se unió «fuera de sí» al tíaso del dios. Pero los escitas le espiaron durante la ceremonia y ello le costó el trono y la vida. Las iniciaciones báquicas no aparecen aquí ni como éxtasis espontáneo ni como fiesta pública; la admisión se basa en la elección personal, hay un período de preparación, una «entrega» y por último la integración en el grupo de los iniciados. Un hombre, incluso un extranjero, es iniciado.

Heródoto, que con esta historia apenas oculta su crítica a un culto que conoce, se refiere expresamente a Mileto como ciudad madre de Olbia. En Mileto, una inscripción del siglo III[15] testimonia el mismo culto de Dioniso *Bákcheios*. Se inician hombres y mujeres, pero la iniciación de ambos sexos se lleva a cabo separadamente con sacerdotisas para las mujeres y sacerdotes para los hombres. Se menciona la *omofagía*, la «ingestión de carne cruda», lo que en el mito aparece como horrible punto culminante del «frenesí» dionisíaco. También se testimonia en Mileto la *oreibasía*, la procesión por el monte[16]. La polis se asegura su prioridad, al ser ella la que ofrece el primer sacrificio.

Las *Bacantes* de Eurípides reflejan el mito antiguo según el cual «las mujeres» de la ciudad son raptadas espontáneamente por el dios. Y sin embargo, los hombres tam-

13 *GdH* II, pp. 368-387; A.-J. Festugière, «Les mystères de Dionysos», en *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, pp. 13-63; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic Age*, 1957; F. Matz, *DIONYSIAKE TELETE*, *Abh.*, Mainz, 1963, p. 15; sobre la gruta dionisíaca: P. Boyancé, *Rendiconti Pontificia Accademia di Archeologia*, 33 (1960-1961), pp. 107-127; C. Bérard, *Mélanges P. Collart*, 1976, pp. 61-73.

14 Heraclit. *VS* 22 B 14 = fr. 87 Marcovich (es controvertido qué términos entre los transmitidos —*mágoi, bácchoi, lênai, myvstai*— proceden de Heráclito [pero el testimonio del *Papiro de Derveni*, col. VI 2 y 5, en que se mencionan *mágoi* en un ritual órfico-dionisíaco apoyaría la existencia antigua del término más controvertido del grupo]); Herod. 4, 78-80 [Sobre el pasaje de Heródoto arroja nueva luz el hallazgo en Olbia de tres láminas de hueso inscritas del V a.C. (L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, 1996, n. 94, pp. 154-155). En una de ellas se lee «vida muerte vida. Dioniso, órficos», lo que implica una doctrina acerca de una nueva vida tras la muerte, basada en el culto de Dioniso y en la pertenencia a un grupo de personas que se proclaman seguidores de Orfeo. Véase 2.3. n. 3].

15 *Milet, Abh.*, Berlín, 1908, pp. 22-25 = *LSAM* 48; G. Quandt, *De Baccho in Asia Minore culto*, tesis doct., Halle, 1913, p. 171.

16 A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969), pp. 223-241; id., «Changing Dionysiac Identities», en B. F. Meyer-E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, 1982, pp. 137-160; 213-236 (trad. it. parcial: «La donna nella cerchia dionisiaca: un'identità mobile», en G. Arrigoni [ed.], *Le donne in Grecia*, 1985, pp. 241-274).

bién pueden dirigirse al monte, de hecho el guía del tíaso es un hombre, «en realidad», como sabe el espectador, se trata del dios Dioniso en persona; este hombre presume de haber recibido los *órgia* del propio dios; su cometido es «mostrarlos», transmitirlos. Tal proceso es secreto; nada puede revelarse a quién no se somete a la iniciación. Incluso el «beneficio» que logra el iniciado, se mantiene en secreto[17]. Las celebraciones son nocturnas. Por tanto aquí se superpone el mito de la rebelión de las mujeres a la práctica de ceremonias secretas, sin discriminación sexual, que se basan en la iniciación. También forma parte de estos misterios báquicos la beatitud, al igual que en Eleusis: «¡Feliz aquel que conoce los misterios de los dioses»[18].

Por último, para Platón[19], Dioniso es el señor de la «locura» teléstica, que él distingue como una categoría en sí misma de la «locura» profética, musical y erótico-filosófica. El dios actúa a través de las «purificaciones y las iniciaciones» (*katharmoì kaì teletaí*), libera de las «enfermedades y las grandes aflicciones», que quizá por una antigua culpa amenazan a la estirpe. Uno debe entregarse a la «locura» y dejarse raptar por el dios para estar libre y sano en el presente y en el futuro.

La iniciación dionisíaca se consuma en el «frenesí báquico» (*bakcheía*), que transforma al iniciando en *bákchos*. Este frenesí es beatitud, como ilustra conmovedoramente el canto introductorio de las *Bacantes* de Eurípides. La tierra se transforma en un paraíso, leche, vino y miel brotan del suelo, las ménades ofrecen su pecho a un cervatillo; pero, junto a lo paradisíaco, se encuentra la barbarie asesina, los «furiosos» se vuelven irrefrenables cazadores de animales y de hombres, hasta el desmembramiento, el «placer de la ingestión de carne cruda (omofagia)»[20].

A través de la costra de la refinada cultura ciudadana emerge una atávica fuente de energía vital. El hombre, doblegado e intimidado por la vida cotidiana normal, puede desarrollarse y liberarse de toda forma de opresión[21]. El frenesí se vuelve manifestación del dios, centro de significado en contraste con un mundo cada vez más racional y alejado de lo divino.

Que el verdadero éxtasis tiene sus propias leyes, aun cuando la danza y la música rítmica lo satisfagan de manera especial, es absolutamente evidente en Eurípides. También pertenecen al culto de Dioniso dos específicos estimulantes, que no pueden faltar en las celebraciones mistéricas dionisíacas: alcohol y excitación sexual, consumo de vino y simbolismo fálico. Dos complejos desvelan algunos detalles sobre todo acerca del desarrollo posterior helenístico de los misterios báquicos: la caricatura de las Bacanales, suprimidas con extrema dureza por Roma en el año 186 a.C.[22] y los maravillosos frescos de la «Villa de los Misterios»[23] en Pompeya, de época de

17 Eur. *Bacch.* 460-476; *teleté* 22; 40; 465; *órgia* 34; 78; 482; *katharmoí* 77. Cfr. H. Versnel, *Lampas* 9 (1976), pp. 4-81; R. Seaford, *CQ* 31 (1981), pp. 252-275 [e id., *Euripides, Bacchae*, Warminster, 1996, ad loc.].

18 Eur. *Bacch.* 72-77; cfr. Pind. fr. 131a Maehler = Pindaro, *Trenodie*, Introd., texto crít. y com. de M. Cannatà Fera, 1990, fr. 59, 1.

19 Plat. *Phdr.* 265b; 244de.

20 Eur. *Bacch.* 139; *LSAM* 48, 2; Harpocr. *s.v. nebrízon* Keaney (mencionando ciervas); Arnob. 5, 19 (cabras).

21 Cfr. Aristid. Quint. 3, 25, p. 129, 11-25 Winnington-Ingram.

22 Liv. 39, 8-19; A. Festugière, *Études* (véase *supra*, n. 13), pp. 89-109 [cfr. J. M.Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, 1988].

23 Entre las diversas interpretaciones véase: R. Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1962, pp. 48-50; Matz, véase *supra*, n. 13; E. Simon, *JdI* 76 (1961), pp. 111-172; G. Zuntz, *Proc. Brit. Acad.* 49 (1963),

César. Mientras que en las Bacanales se afirma que la iniciación consistía, entre otras cosas, en «sufrir» un acto homosexual, los frescos muestran, junto al dios, el gran falo erecto en un aventador y una mujer se apresta a desvelarlo; pero también había que «sufrir» azotes. Las formas de las iniciaciones báquicas probablemente variaban de un grupo a otro o de una época a otra y estas variaciones van desde las fiestas campestres con degustación de vino hasta el existencial momento de cambio en la vida, del simbolismo sublime a las «orgías» concretas. Es posible que antiguas formas de iniciación a la pubertad se hayan preservado precisamente en los ritos sexuales; no las vírgenes, sino sólo las mujeres podían ser *Bácchai*[24]; los matrimonios podían también iniciarse juntos[25]. Sin embargo, las formas «más puras» de religión tenían en general más posibilidades de tener una larga permanencia que las orgías en sentido moderno. La iniciación procura liberación de las antiguas opresiones y de la vida cotidiana, encuentro con lo divino, fuerza vital y expresión de los sentidos. Pero también la esperanza para el futuro, para la muerte y el Más Allá formaban parte del secreto «beneficio» prometido. Todo ello se testimonia sobre todo en la laminilla de oro de Hiponio, que no salió a la luz hasta el año 1969.

2.2. Creencias báquicas sobre el Más Allá

Desde hace tiempo se conocen y han suscitado una gran discusión algunas laminillas encontradas en la Italia meridional, en Tesalia y en Creta con textos en hexámetros que dan al difunto instrucciones sobre su camino en el Más Allá[1]. El texto más antiguo y detallado procede de Hiponio-Vibo Valentia, que, por su contexto arqueológico, puede datarse en torno a 400 a.C. y que dice:

> Cuando esté en trance de morirse hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una fuente y cerca de ella, erguido, un albo ciprés. Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan. ¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco! Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes. Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento, por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío. Di: «Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado; de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida, a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine». Y de cierto que

---

pp. 177-201; O. Brendel, *JdI* 81 (1966), pp. 206-260; M. Bieber, *AJA* 77 (1973), pp. 453-456; P. Veyne, F. Lissarrague y F. Frontisi-Ducroux, *Les mystères du gynécée*, 1998; G. Sauron, *La grande fresque de la Ville des Mystères à Pompéi. Mémoires d'une dévote de Dionysos*, 1999.

24 Diod. Sic. 4, 3, 3; *baccheía* de las mujeres, *thyrsophoreîn* de las vírgenes, cfr. Eur. *Phoen.* 655s.

25 Plut. *Cons. ad uxor.* 611D.

1 Fundamentales: Zuntz, pp. 227-393; [Ch. Riedweg, «Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Komunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert*, 1998, pp. 359-398; A. Bernabé y A. I. Jiménez, *Instrucciones para el Más Allá. Las laminillas órficas de oro*, 2001 (con bibliografía anterior); G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orphiche*, 2001 (trad. fr.: *Les lamelles d'or orphiques*, 2003). Cfr. F. Graf, «Dionysian and Orphic Eschatology», en Th. H. Carpenter, *Masks of Dionysos*, 1993, pp. 239-258; W. Burkert, *Da Omero ai Magi*, 1999, pp. 61-72 (trad. esp.: *De Homero a los magos*, 2002); R. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, 2004; A. Bernabé, *OF* 474-496].

> consultarán con la reina subterránea, y te darán de beber de la laguna de Mnemósine. Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos[1a].

Esta conclusión se encuentra sólo en la laminilla de Hiponio, mientras que la parte principal, la escena ante los «guardianes», se documenta, con pequeñas variaciones, en otros ejemplares.

Mýstai y *bákchoi* recorren una «vía sagrada», cuya meta es la eterna beatitud[2], la «isla de los bienaventurados»; Píndaro habla de la «vía de Zeus»[3]. «Reinarás con los demás héroes», se dice en otro texto, o también «entra en la pradera sagrada. Libre de castigo está el iniciado»[4]. La iniciación procura saber y certeza. «Felices todos ellos porque recibieron las iniciaciones que liberan del tormento» escribe de nuevo Píndaro en un canto de celebración de los muertos, que ilustra el destino feliz de los hombres piadosos[5]. La «vía sagrada» que recorren los iniciados corresponde en este mundo al camino al monte, la *oreibasía*: el Más Allá es iteración de los misterios. Del mismo modo, en las *Ranas* de Aristófanes, el coro de *mýstai* sigue celebrando en el Más Allá la procesión de Yaco por la «vía sagrada» hacia Eleusis[6]. Por tanto, aquí también concebimos los misterios báquicos como religión del Más Allá.

Plástico y enigmático al mismo tiempo se presenta el escenario del mundo subterráneo, el «ciprés blanco» junto a la fuente peligrosa, la pregunta de los guardianes junto al agua fresca, la contraseña con la que «el que sabe» reivindica un estatus cósmico: «Hijo del Cielo y de la Tierra». Los vigilantes junto al agua, la pregunta y la respuesta tienen sorprendentes paralelos en el *Libro de los muertos* egipcio[7]. Al «recuerdo» debe corresponder un «olvido»; en el mito de Platón[8], aparece

1a [Trad. de A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 25 s., seguida de un amplio comentario].

2 Posidipp. (*Supplementum Hellenisticum* fr. 705, 22 Lloyd-Jones/Parsons) habla de la «vía mística» al Elisio. Cfr. H. Lloyd-Jones, *Greek Comedy, Hellenistic Literature, Greek Religion, and Miscellanea*, 1990, pp. 186-187; cfr. asimismo *Posidippo di Pella. Epigrammi* (*P. Mil. Vogl.* VIII 309), ed. de G. Bastianini y E. Gallazi, con la colaboración de C. Austin, 2001, VII 14-19 [E. Fernández-Galiano, *Posidipo de Pela*, 1987, 37, 22 (pp. 181-197)].

3 Pind. *Ol.* 2, 70.

4 Texto de Petelia: G. Pugliese Carratelli I A 2, 11, p. 68 [A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 263-264; trad. p. 27, seguida de comentario]; texto de Feras, P. Chrysostomou, *Le culte de Dionysos à Phères*, 1994, pp. 13, 39; «Bulletin épigraphique» en *REG* 111 (1997), p. 530; A. Chaniotis, *Kernos* 12 (1999), p. 232, nº 4; G. Pugliese Carratelli II C 2, p. 123 [A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), 277-278; trad. p. 201, seguida de comentario].

5 Pind. fr. 131a Maehler [trad. esp. de E. Suárez: Píndaro, *Obra completa*, 1988, p. 400]; «liberación» y «tormentos» corresponden a Plat. *Phdr.* 244de, véase VI 2.1, n. 19; cfr. Plat. *Resp.* 364b (véase VI 2.3, n. 10) y *Leg.* 870de (véase VI 2.3, n. 33), sobre las *teletaí* [cfr. A. Bernabé, «Platone e l'orfismo», en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, 1998, pp. 37-97].

6 Aristoph. *Ran.* 312-459; Graf, pp. 40-50 [I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, 1999].

7 Zuntz, pp. 347s.; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971, p. 64 (trad. it.: *La filosofia greca e l'Oriente*, 1993); idem. *The Orphic Poems*, 1983 (trad. it.: *I poemi orfici*, 1993) [R. Merkelbach, «Die goldenen Totenpässe: ägyptisch, orphisch, bakchisch», *ZPE* 128, 1-13; R. Olmos, en A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 323-327].

8 Plat. *Resp.* 621a; de la «fuente de Lete»; hay sólo testimonios más tardíos, Nilsson, *Op.* III pp. 85-92 (que, no obstante, fecha muy tarde las laminillas de oro).

la llanura del Leteo, donde las almas, antes de la reencarnación, beben del río Ameles, el río de la «indiferencia». Queda sin resolver la cuestión de si la reencarnación se presupone también a partir de los textos de las laminillas de oro o si, a la manera homérica, un sombrío Hades de la inconsciencia amenaza al no iniciado. En todo caso, el «recuerdo» asegura la mejor suerte. «Despierta en los *mýstai* el recuerdo de la sagrada iniciación», se dice en un himno órfico tardío; para Platón, el «olvido» de lo que se ha visto en la «iniciación» hace que el alma se hunda en las profundidades[9]. «Recuerdo» y «memoria» son el valor más alto para los pitagóricos[10].

Heródoto relata que los egipcios no enterraban a los muertos con ropas de lana sino de lino y observa: «en esto coinciden con los ritos que se llaman órficos y báquicos, que en realidad son egipcios y pitagóricos»[11]. La prescripción cultual «báquica», que tiene que ver con la muerte y el enterramiento, se sitúa al mismo tiempo bajo el nombre de «Orfeo»; además, Heródoto escribe en torno a 430 en la Italia meridional y, por tanto, está también muy cerca en tiempo y lugar del texto de Hiponio, que, como Heródoto, habla de *Bakchiká*; asimismo, las referencias a los egipcios y a los pitagóricos se adaptan extraordinariamente bien a las ideas de las laminillas de oro.

Conocida desde hace mucho tiempo es la inscripción encontrada en una necrópolis de Cumas en el Sur de Italia: «No está permitido yacer aquí a quien no haya sufrido la experiencia báquica»[12]. El hecho de que los *bebakcheuménoi* tengan un lugar de sepultura especial demuestra su destino especial en el Más Allá. La iniciación no es específica de un solo sexo: tanto la inscripción como el texto de Hiponio emplean la forma genérica masculina, pero en la tumba de Hiponio estaba enterrada una mujer.

Dos laminillas de oro del siglo IV de Pelina en Tesalia comienzan: «acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día. Di a Perséfone que el propio Baco te liberó»[12a].

La literatura transmite una particularidad del ritual báquico, que también hace referencia al mundo subterráneo[13]: «Los iniciados en las *Bacchiká* eran coronados con ramas de álamo blanco, porque esta planta es ctónica, ctónica pero también de Dioniso, el hijo de Perséfone»; el álamo blanco crece a orillas del Aqueronte y Heracles se coronó con sus ramas tras su victoria sobre Cérbero. El vínculo con el mundo subterráneo y, al mismo tiempo, la superación de la muerte se expresan así por medio del rito y el mito; además se nombra expresamente al Dioniso «ctónico», hijo de Perséfone.

9 *Hymn. Orph.* 77, 9 [cfr. G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, 2000, ad loc.]; Plat. *Phdr.* 250a, *Gorg.* 493c.

10 *L&S*, pp. 213s.

11 Herod. 2, 81 [= *OF* 650, con bibliografía]; sobre el texto, *L&S*, pp. 127s.

12 Jeffery, p. 240 n° 12, lám. 48; E. Schwyzer, *Dialectorum Graecorum exempla epigraphica potiora*, 1923, n° 792 [L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Grande Grèce* I, 1995, n. 19, p. 52 = *OF* 652; véase además R. Turcan, «Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts», *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, 1986, pp. 227-246]. *Lenós* en el epitafio, *ibidem* n° 791 significa probablemente «sarcófago» y no «*mýstes* báquico».

12a Texto. G. Pugliese Carratelli II B 3 y B 4, pp. 114-117 [A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 267s.; trad. p. 88 seguida de un amplio comentario].

13 Harpocr. *s.v. leúke* Keaney; además Phot. *s.v. leúke* Theodoridis, Schol. A *Il.* 13, 389 Erbse, Eratosth. *FGrHist* 241 F 6.

Laminillas de oro, inscripciones y textos literarios coinciden: a partir del siglo V como muy tarde existen misterios «báquicos» que prometen la bienaventuranza en el Más Allá. Se implica el concepto de *baccheía* que designa el éxtasis de la fiesta dionisíaca; en ella se disuelve manifiestamente la realidad, incluyendo la evidencia de la muerte. Pero en lo que atañe a los correspondientes ritos, mitos y dogmas, nuestro conocimiento sigue siendo sumamente fragmentario.

Algunas ofrendas depositadas en tumbas aluden de forma velada, desde el siglo IV, a las esperanzas báquicas en el Más Allá. En Derveni, no lejos de Tesalónica, se enterraron en torno a 330 los huesos de un macedonio en una cratera de bronce dorada que está ricamente decorada con escenas dionisíacas; en otro enterramiento en el mismo lugar se quemó un libro órfico[14]. Más modesto y, no obstante, más variado y duradero es el testimonio de algunos vasos hallados en tumbas del sur de Italia: allí el difunto y su tumba están constantemente rodeados de una atmósfera dionisíaca; en uno de estos vasos está claramente representado Orfeo como dispensador de bienaventuranza en el Más Allá[15]. Un vaso apulio muestra a Dioniso con su cortejo en el mundo subterráneo, dándole la mano amistosamente al señor de los muertos, Hades[15a]. Algunos monumentos funerarios greco-púnicos de Lilibeo muestran al difunto heroizado rodeado de los emblemas de los *órgia* dionisíacos: tímpano, *kýmbala*, *krótala*, hojas de hiedra y, además, *kíste* y *kálathos*, auténticos símbolos de los «misterios»[16]. Aún Plutarco era un iniciado dionisiaco y, gracias a ello, pudo obtener consuelo ante la muerte de una hija[17]. Se percibe aquí, al menos de manera parcial, una considerable corriente religiosa que no debe subestimarse; no obstante, sería una generalización inadmisible sostener que todos los «*teletaí* báquicos» tuvieran que ver exclusiva o incluso sólo preferentemente con el Más Allá; no se habla de una organización uniforme, los iniciados se mantienen tan multiformes como su dios.

Hay un segundo grupo de laminillas de oro que se encontraron en dos extraordinarios túmulos del siglo IV en Turios, en la Italia meridional[18]. En uno de ellos, según parece, estaban enterrados hombres fulminados por el rayo; la muerte causada por el fuego celeste parecía presagiar un estatus extraordinario en el Más Allá[19]. En los textos habla el propio muerto [o su alma]: «vengo pura entre los puros, reina de los Ctonios, Eucles, Eubuleo y vosotros los otros dioses inmortales; pues yo también me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada». Otros dos textos añaden: «he pagado por los actos injustos»[20], mientras que el

14 E. Giouri, *Ho krateras tou Derbeniou*, 1978; J. Bazant y G. Berger-Doer, *LIMC s.v. Pentheus* VII (1994), p. 315, nº 69; papiro: véase VI 2.3, n. 2.

15 M. Schmidt, A. D. Trendall y A. Cambitoglou, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel*, 1976, pp. 32-35; lám. 11.

15a S. I. Johnston y T. J. McNiven, «Dionysos and the Underworld in Toledo», *MH* 53 (1996), pp. 25-36; cfr. M. Schmidt, «Aufbruch oder Verharren in der Unterwelt? Nochmals zu den apulischen Vasenbildern mit Darstellungen des Hades», *AK* 43 (2000), pp. 86-101 [R. Olmos en A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 293ss.].

16 E. Gàbrici, *MAL* 33 (1929), pp. 50-53; A. M. Bisi, *AC* 22 (1970), pp. 97-106.

17 Plut. *Cons. ad uxor.* 611D.

18 Zuntz, pp. 299-343; G. Pugliese Carratelli², IIA 1-II b 2, pp. 98-113 [A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 135-178].

19 Sobre «Elisio» véase IV 2, n. 36.

20 G. Pugliese Carratelli², II A 1, 4 y II A 2, 4, pp. 98-101; [A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 137ss.].

tercero tiene además los siguientes versos fantasiosos: «escapé del ciclo del profundo pesar. Me lancé con rápidos pies a por la anhelada corona. Me sumergí bajo el regazo de la Señora, la reina ctónica». Sigue una glorificación de contenido inaudito: «Feliz, bienaventurado: serás dios en lugar de un mortal», y una frase bastante enigmática: «cabrito caí en la leche»[21]. Similar es el contenido de la laminilla de oro del túmulo mayor, en el que estaba enterrado un solo hombre, al que se le concedía particular veneración: «Alégrate de haber sufrido lo que nunca antes de ahora habías sufrido; te has convertido de hombre en dios. Cabrito caíste en la leche»[22]. Las laminillas de Pelinna (*supra* nota 12a) añaden: «toro te precipitaste en la leche. Raudo te precipitaste en la leche. Carnero caíste en la leche. Tienes vino, dichoso privilegio»; con las enigmáticas palabras cabrito, toro y carnero se hace referencia evidentemente a un rito iniciático; en estos misterios, Perséfone, la reina de los muertos, desempeña un papel determinante. El resto permanece oscuro: el «cabrito en la leche» ¿alude quizá a un proverbio o a un sacrificio de iniciación?[23]; el «regazo de la diosa» ¿se refiere a un rito de renacimiento?[24] Con la promesa de divinización, estos textos van mucho más allá de cuanto se sabe de los misterios griegos de época clásica[25]. Parece disolverse el orden de *Thémis*, la «ley», y de *Moîra*, «la parte asignada a cada uno». En efecto, estos misterios revolucionaron el sistema de la religión griega tradicional, pero parece que se mantuvieron como un caso aislado durante mucho tiempo.

2.3. Orfeo y Pitágoras

Las laminillas de oro contienen versos de forma tradicional que, sin embargo, pretenden ser, más que poesía, un saber esotérico; más que literatura, una revelación. Con los términos «órfico» y «pitagórico», Orfeo y Pitágoras, Heródoto alude a dos figuras que, frente a la difusa pero siempre tradicional religión griega, asumen por primera vez el papel de fundadores de una secta, si no de una nueva religión. De manera significativa, uno se presenta como cantor y poeta y el otro como «filósofo». La transformación más profunda de la religión griega está relacionada con estos dos nombres.

21 G. Pugliese Carratelli², II B 1, pp. 102-103 [A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 107ss.].

22 G. Pugliese Carratelli², II B 2, pp. 112-113.

23 Un curioso paralelo bíblico y ugarítico: Cook I, pp. 676-678; T. H. Gaster, *Thespis*, 1961 (2), p. 97, pp. 407s.; P. Xella, *Šḥr e Šlm*, 1973, pp. 54s., Kerényi (4), pp. 203-207; O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*, 1980 [G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán*, 1981, 440; véase además H. S. Betz, «'Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels': Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen», en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert*, 399-419].

24 Véase VI 1.4, n. 10. Plat. *Resp.* 620e habla de un «pasar a través del trono» de una diosa sedente [cfr. A. Bernabé y A. I. Jiménez (vid. n. 1), pp. 159ss.].

25 Cfr. Emped. *VS* 31 B 146; 112 [trad. esp. de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocraticos*, ²2001, frr. 132 y 112]; el modelo mítico puede ser Heracles, véase IV 5.1, n. 40, también Sémele e Ino, Pind. *Ol.* 2, 23-30 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; o el propio Dioniso, cfr. M. J. Vermaseren, *Liber in Deum. L'apoteosi d'un iniziato Dionisiaco*, 1976.

Precisamente por ello, el problema de lo «órfico» ha llegado a ser uno de los ámbitos más discutidos de la historia de la religión griega[1]. La falta de buenas fuentes antiguas, los conceptos imprecisos y los velados impulsos cristianos o anticristianos de los intérpretes han dado lugar a una maraña de controversias. Sin embargo, nuevos hallazgos han creado una nueva base para la discusión: la laminilla de oro de Hiponio, y, sobre todo, el papiro de Derveni, con un comentario «presocrático» a una teogonía de Orfeo[2], así como grafitis de Olbia que testimonian la presencia, en el siglo V, de *Orphikoí* en relación con la doctrina del alma y con Dioniso[3].

En el mito, Orfeo es un cantor que hechiza con su canto a animales y árboles, que encuentra el camino al Hades para ir a buscar a Eurídice, pero que al final es desmembrado por las ménades tracias. Para los griegos, como participante en el viaje de los argonautas, pertenece a una generación anterior a la guerra de Troya y es, por tanto, más antiguo que Homero; pero no tenemos ningún testimonio que nos lleve más allá de la segunda mitad del siglo VI[4]. Ya en esa época circulaban poesías supuestamente escritas por Orfeo. El papiro de Derveni demuestra ahora la existencia, al menos en el siglo V, de un poema teogónico y cosmogónico de Orfeo; Platón y Aristóteles citan sin duda el mismo poema[5]. Evidentemente se había plan-

1 Recopilación de fuentes: *OF* (2004-2005). Véase además W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, 1935, ²1952 [³1993, con nueva intr. de J. Alderink, trad. esp. de J. Valmard, con intr. de J. Pòrtulas, *Orfeo y la religión griega*, 2003]; K. Ziegler, *RE s.v. Orpheus* XVIII (1939), cols. 1200-1316; id., *RE s.v. Orphische Dichtung* (1942), cols. 1321-1417; I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, 1941; Nilsson, *Op.* II, pp. 628-683; Dodds, pp. 147-149; Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, 1955; *L&S*, pp. 125-136; Graf, 1974, *passim*; escepticismo extremo hacia cualquier forma de «orfismo» en Wilamowitz, *GdG* II, pp. 182-204, seguido por Linforth, Moulinier, Zuntz [cfr. asimismo Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, 1991; A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l'orfismo*, 1993, L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, 1995, así como el nº 219 de la *RHR* (2002), con diversos estudios sobre el tema; G. Guidorizzi y M. Melotti (eds.) *Orfeo e le sue metamorfosi*, 2005; A. Bernabé y F. Casadesús (eds.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, en prensa. Bibliografía muy actualizada: M. A. Santamaría Álvarez, *'Ilu, Revista de ciencias de las religiones* 8 (2003), pp. 225-264].

2 G. Kapsomenos, Deltion 19 (1964), pp. 17-25; R. Merkelbach, *ZPE* 1 (1967), pp. 21-32; cfr. Burkert, *A&A* 14 (1968), pp. 93-114; P. Boyancé, *REG* 87 (1974), pp. 91-110. Una publicación preliminar en *ZPE* 47 (1982); la traducción inglesa completa, de A. Laks y G. W. Most, en A. Laks y G.W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, 1997, pp. 9-22 [cfr. R. Janko, «The Derveni papyrus: an Interim Text», *ZPE* 141 (2002), pp. 1-62; G. Betegh, *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, 2004; F. Jourdan, *Le papyrus de Derveni*, 2003; texto y traducción española en A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, 2004, pp. 149-186; sobre la teogonía cfr. id., «La théogonie orphique du Papirus de Derveni», *Kernos* 15 (2002), pp. 91-129; W. Burkert, «La teogonía originale di Orfeo secondo il Papiro di Derveni», en G. Guidorizzi-M. Melotti (eds., cfr. *supra*, n. 1), pp. 46-64; por fin, una edición de primera mano de la obra: Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou y K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus*, 2006].

3 A. S. Rusajeva, *Vestnik Drevnej Istorii* 143 (1978), pp. 87-104; M. L. West, *The Orphic Poems*, 1983, pp. 17-19 [id., *ZPE* 45 (1982), pp. 17-29]; L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, 1996, n. 94, pp. 154-155 [J. G. Vinogradov en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, 1991, pp. 77-86; L. Zhmud', *Hermes* 120 (1992), pp. 159-168; E. Dettori, *PP* 52 (1997), pp. 292-310; A. Bernabé, en *Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, 1999, pp. 457-464].

4 Ibycus *PMGF* fr. 306 Davies; friso del Tesoro de los sicionios en Delfos: C. Rolley, *La scuptrure grecque*, 1994, pp. 206-210, figs. 195-197.Cfr. Emped. *VS* 31 B 146; 112 [trad. esp. de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, ²2001, fr. 132 y 112]; el modelo mítico puede ser Heracles, véase IV 5.1, n. 40, también Sémele e Ino, Pind. *Ol.*2, 23-30 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; o el propio Dioniso, cfr. M. J. Vermaseren, *Liber in Deum. L'apoteosi d'un iniziato Dionisiaco*, 1976.

5 *OF* 20, 21, 22, 25, 31. Sobre las diversas teogonías órficas: W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel*

teado el objetivo de superar la *Teogonía* de Hesíodo; ampliaba la genealogía de los dioses Urano-Crono-Zeus, en el principio está ahora la «Noche», buscaba lo inaudito, lo híbrido: afloran figuras mixtas, motivos incestuosos, la representación homérica se pierde en la especulación cósmica; las influencias orientales se vuelven más evidentes[5a]. Además había un poema, conocido por Aristófanes y por su público[6], que trataba de la estancia de Deméter en Eleusis y de la fundación de la cultura. También se debe postular la existencia de un poema sobre el «descenso» al mundo subterráneo de Heracles en competencia con la *Nékyia* de la *Odisea*[7]. La autenticidad de estas composiciones pronto se puso en duda, se pensó en otros autores «auténticos»; se nombra en especial a Onomácrito[8], que en torno a 520 redactó en Atenas los oráculos de «Museo» y fue acusado de falsificación.

Estas obras no son pura poesía; la teoría de la literatura posterior no les ha prestado atención. Aluden a los cultos mistéricos, interpretándolos o quizá reformándolos, y, en particular, reivindican que Eleusis fue fundada por «Orfeo»[9]; también se instauran relaciones con Flía o Samotracia y con fiestas dionisiacas en general[10]. Pero a menudo van más allá que los cultos institucionalizados. Por otra parte, algunos sacerdotes errantes de los misterios se basan en los libros de Orfeo. Testigo principal de ello es Platón, que estigmatiza el ritualismo amoral de estas «purificaciones e iniciaciones»:

> Sacerdotes mendicantes y adivinos van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses poder para borrar, por medio de sacrificios o conjuros, realizados entre regocijos y fiestas, cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados[...] nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo[...] con arreglo a los cuales regulan sus ritos y hacen creer, no ya sólo a ciudadanos particulares, sino incluso a ciudades enteras, que bastan sacrificios o juegos placenteros para lograr ser absuelto y purificado de toda iniquidad en vida, o incluso después de la muerte, pues los llamados cultos místicos nos libran de los males de allá abajo, mientras a quienes no los practican les aguarda algo espantoso[11].

Las «iniciaciones», los misterios, por tanto, liberan de la antigua culpa, presidida por Dioniso en el *Fedro* de Platón[12], y ofrecen mejor esperanza en el Más Allá. Se llevan a cabo según las indicaciones de los libros de Orfeo y Museo. Pero también en otros lugares se menciona a los «iniciadores en los misterios órficos» (*orpheotelestaí*),

---

und Erde, 1942, pp. 77-121; M. L. West, *The Orphic Poems*, 1983 (trad. it.: *I poemi orfici*, 1993) [A. Bernabé, *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el Más Allá*, 2003, pp. 31-214].

5a [Cfr. W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis, Eastern Contexts of Greek Culture*, 2004].

6 Graf, pp. 158-181.

7 Graf, pp. 139-150.

8 Paus. 8, 37, 5; 1, 22, 7; Philop. *in de An.* p. 186, 26, sobre Arist. fr. 7 Rose. La tradición entera de Onomácrito parece ser una elaboración de Heródoto 7, 6 (véase II 8, n. 90).

9 Graf, pp. 23-39.

10 Paus. 9, 27, 2; 9, 30, 12; Ephor. *FGrHist* 70 F 104.

11 Plat. *Resp.* 364b-365a; Graf, pp. 14-16 [A. Bernabé, «Platone e l'orfismo» (cit. en 2.2, n. 5), pp. 37-97].

12 Véase VI 2.1, n. 19.

que ilustran la existencia en el Más Allá[13]. Eurípides alude a hombres que tienen a Orfeo como Señor, que «honran» muchos libros, celebran ritos báquicos y llevan una vida vegetariana[14]. Las imágenes, que afloran de manera especial en Platón, de beatitud y de castigos en el Hades, del simposio de los *hósioi* y del banquete común con los dioses por una parte, y del yacer en el fango, de los portadores de agua y de Ocno, por otra, derivan probablemente de estos «libros»[15].

La apelación a los libros es tan significativa como revolucionaria: con el orfismo, la escritura irrumpe en un ámbito que hasta entonces estaba dominado por la inmediatez de lo ritual o por la oralidad de la tradición mítica. La nueva forma de transmisión hace posible una nueva autoridad, a la que el individuo puede acceder directamente, siempre que sepa leer, sin la mediación de un colectivo; la emancipación del individuo y la aparición de los libros van juntas en la religión.

Las controversias se refieren sobre todo a la cuestión de hasta qué punto lo «órfico» debe considerarse como un movimiento espiritual uniforme, bien se tome como núcleo espiritual el mito antropogónico de Dioniso, o bien la inmortalidad del alma y la trasmigración de las almas[15a].

El mito órfico según se conoce en épocas posteriores, especialmente a través de la compilación tardohelenística llamada *Rapsodias*, llevaba de la teogonía al nacimiento del hombre a partir de la muerte de un dios[16]: Zeus viola a su madre Rea-Deméter y genera a Perséfone, luego viola a Perséfone en forma de serpiente y genera a Dioniso. Concede la soberanía al niño Dioniso, lo sienta en el trono, y hace que los Coribantes lo custodien; entonces Hera envía a los Titanes, éstos distraen al niño con juguetes y, mientras se mira al espejo, lo arrastran fuera del trono, lo desmiembran, lo hierven, lo asan y se lo comen. Zeus destruye a los Titanes con su rayo y, del hollín, surgen los hombres, rebeldes que, sin embargo, participan de lo divino. De los restos salvados y reunidos renace Dioniso.

Los poetas helenísticos Calímaco y Euforión[17] trataron ese mito de Dioniso. Se habla de su tumba en Delfos. Otra tradición habla de la muerte de Dioniso a manos de Perseo en Lerna, cerca de Argos[18]. Ningún testimonio indiscutible nos lleva a una época más antigua[18a], pero sí existen referencias indirectas. El discípulo

13 Plut. *Lac. apophth.* 224e; Theophr. *Char.* 16,12.

14 Eur. *Hippol.* 952-954.

15 Graf, pp. 94-150 [cfr. R. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey* (cit. en 2.2., n. 1)].

15a [Cfr. A. Bernabé, «La tradizione orfica della Grecia classica al Neoplatonismo», en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, 2005, pp. 107-150].

16 *OF* 90-359; sobre la antropogonía sólo Olimpiod. *in Plat. Phd.* p. 41 Westerink = *OF* 320 [trad. esp. de A. Bernabé, *Hieros logos* (cfr. n. 5), p. 194], un texto no derivado de las *Rapsodias*. Titanes como antepasados del hombre en Dio Chrys. *Or.* 30, 10 y ya *Hymn. Apoll.* 336, cfr. Plat. *Leg.* 701c [véase sobre el mito, A. Bernabé, «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219 (2002), pp. 401-433].

17 Callim. fr. 643; Euphor. fr. 13 Powell [L. A. de Cuenca, *Euforión de Calcis*, 1976, fr. 13 con trad. esp.]; tumba: Philochor. *FGrHist* 328 F 7; *HN*, p. 249, n. 43; W. Fauth, *RE s.v. Zagreus* IX A (1967), cols. 2221-2283 [M. Piérart, «Le tombeau de Dionysos à Delphes», en C. Bodelot *et al.* (eds.), *Poikíla. Hommage à Othon Scholer*, Luxembourg, 1996, pp. 137-154].

18 Dinarchos, *Suppl. Hell.* fr. 379B (*FGrHist* 399 F 1); Burkert, *HN*, p. 197, n. 33; pero v. G. Arrigoni, «La maschera e lo specchio: il caso di Perseo e Dioniso a Delfi e l'enigma dei satiri», *QUCC* 73 (2003), pp. 9-55.

18a Linforth (véase *supra*, n. 1), pp. 307-364. La escena de la pélice ática, San Petersburgo St 1792

de Platón Jenócrates remite a Dioniso y a los Titanes para la interpretación de un pasaje de Platón[19]. El propio Platón testimonia que «Orfeo y los suyos» enseñan que el alma está confinada en el cuerpo como castigo por ciertas faltas innombrables y alude a la «antigua naturaleza titánica» del hombre que podría manifestarse de repente[20]. El hecho de que Heródoto mencione los «sufrimientos» de Osiris, al que identifica con Dioniso, y guarde silencio sobre ellos declaradamente, aunque en Egipto no estaban vinculados a ningún secreto, sólo se puede entender si se considera que el mito correspondiente del desmembramiento de Dioniso es una doctrina mistérica «indecible»; el mito del desmembramiento de Osiris proporciona una explicación a la procesión fálica de Dioniso, a la que alude Heródoto[21]. Cuando finalmente Píndaro afirma que Perséfone debe recibir de los muertos «compensación por el antiguo luto» antes de permitirles acceder a esa existencia superior[22], el luto de la diosa, con cuya culpa cargan los hombres, sólo puede deberse a la muerte de su hijo Dioniso. El papiro de Derveni se detiene poco antes del nacimiento de Dioniso ctónico, parece terminar con el incesto de la madre por obra de Zeus, pero el sistema de monarquías divinas tratado en este texto, partiendo de Urano como primer rey, coincide estrechamente con el que se presenta en los testimonios básicos de la antropogonía órfica[23]. Se podría por tanto admitir que el culto del desmembramiento de Dioniso fuera relativamente antiguo y muy conocido entre los griegos, pero mantenido conscientemente en secreto como doctrina mistérica. La incomodidad de hablar abiertamente de la muerte de un dios debía de reforzar la obligación de mantenerlo en secreto. Este mito establece un contraste irreconciliable con la concepción homérico-griega de los dioses «inmortales». Hasta qué punto este mito y en general el culto de Dioniso «ctónico» y la creencia en el Más Allá depende desde un principio del culto egipcio de Osiris es algo que al menos debe cuestionarse seriamente[24]. Por otra parte, no se dice con ello que todas las formas de misterios báquicos estén fundadas sobre esta base. Si el difunto se presenta en las laminillas de oro como «hijo de la Tierra y del Cielo» no se presupone necesariamente el mito de los Tita-

---

(s. IV a.C., *GGR*, lám. 46, 1) se ha interpretado como referencia al nacimiento de Dioniso ctónico: E. Simon, *AK* 9 (1966), pp. 78-86; Graf, pp. 67-76; cfr. C. Gasparri, *LIMC s.v. Dionysos* III (1986), nº 528.

19 Xenocrates fr. 20 Heinze [219 Isnardi-Parente], ref. a Plat. *Phdr.* 62b.

20 Plat. *Crat.* 400c, cfr. *Leg.* 701c.

21 G. Murray en Harrison (2), pp. 342s.; Herod. 2, 49. Diod. Sic. 1, 22, 7; Plut. *Is.* 358B.

22 Pind. fr. 133, 1 Maehler (trad. it.: Pindaro, *Trenodie*, ed. de M. Cannatà Fera, 1990, fr. 65, 1 [trad. esp. de E. Suárez: Píndaro, *Obra completa*, 1988, p. 401]); P. Tannery, *RPh* 23 (1899), p. 129; H. J. Rose, *HThR* 36 (1943), p. 247; H. Lloyd-Jones, «Pindar and the Afterlife», en *Greek Epic, Lyric, and Tragedy*, 1990, pp. 80-109 [A. Bernabé, «Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (Fr. 133 Sn.-M.)», en J. A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, 1999, pp. 239-259].

23 Véase *supra*, n. 15.

24 Véase III 2.10, n. 15; la antropogonía de un dios muerto de origen babilonio, *ANET* 68; 99s.; W. Maag, *Kultur, Kulturkontakt und Religion*, 1980, pp. 38-59 [cfr. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, 1992, 94s.; J. Bremmer, «Remember the Titans!», en C. Auffarth y L. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, 2003, pp. 35-61; la traducción de los textos acadios, en J. Bottéro y S. N. Kramer, *Cuando los dioses hacían de hombres*, trad. esp., 2004 (ed. orig. 1989), 517, 645ss., 652ss.].

nes[25]; más bien se podrá relacionar la «expiación por los actos injustos» de las laminillas de Turios[26] con Platón y Píndaro.

En esa compilación tardohelenística de *Orphiká* conocida como las *Rapsodias* se vinculaba la antropogonía a la doctrina de la metempsicosis[27], una doctrina especulativa más característica de la India, que es un cuerpo extraño en el marco de la religión griega[28]. En el siglo V la encontramos, en formas diversas, en Píndaro, Empédocles y Heródoto y más tarde en los mitos de Platón. El más impresionante es el texto más antiguo, la segunda *Olímpica* de Píndaro a Terón de Acragante, del año 476; además existen algunos fragmentos no datados de dos cantos funerarios *(Thrênoi)*[29]. Según Píndaro, hay tres «caminos» en el Más Allá, tres posibilidades: quien ha vivido de forma piadosa y justa encuentra en el Más Allá una vida festiva, libre de toda preocupación, allí donde por la noche brilla el sol; los malvados, en cambio, sufren penas terribles. Después el alma regresa al mundo superior, donde se determina su destino según las acciones previas; el que sale airoso tres veces entrará en la Isla de los Bienaventurados. Ello puede compararse con el hecho de que en dos de las laminillas de oro de Turios se prometa la divinización inmediata, mientras que en otras dos se implora más modestamente el acceso a las «sedes de los puros»; también aquí, como en Píndaro, es Perséfone la que decide el destino de los difuntos[30]. La laminilla de oro de Hiponio nombra en el mundo subterráneo una primera fuente que se debe evitar, «donde, al bajar, las almas de los muertos se refrescan»; aún, en contraste con el «lago del recuerdo», un «olvido» antes de la reencarnación[31]. Heródoto alude a otra concepción más naturalista de la metempsicosis: el alma, después de haber recorrido todas las esferas del cosmos, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que cobra vida»[32] . Según Empédocles, el vagar del alma a través de todos los elementos es expiación por un crimen de sangre cometido en el Más Allá; la meta es el retorno a los dioses, la divinización[33]. En los misterios *(teletaí)*, según asegura Platón, «muchos» escuchan y creen que no sólo hay castigo en el Más Allá sino que también la nueva muerte después de la reencarnación es la justa compensación por culpas previas; Aristóteles cita esta «sentencia de Radamantis» en verso[34].

25 Véase VI 2.2, n. 1; *Gnomon* 46 (1974), p. 327.
26 Véase VI 2.2, n. 20.
27 *OF* 338 [trad. esp. de A. Bernabé, *Hieros Logos* (cit. en n. 5), pp. 204s.].
28 C. Hopf, *Antike Seelenwanderungsvorstellungen*, tesis doct., Leipzig, 1934; W. Stettner, *Die Seelenwanderungen bei Griechen und Römern*, 1934; S. H. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, 1948; *L&S*, pp. 120-136; sobre la doctrina india, p. 133, n. 71 [además: G. Casadio, «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, 1991, pp. 119-155; W. Burkert, «Seelenwanderung» (Abschn. I: Antike), en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IX, 1995, pp. 117-20].
29 Pind. *Ol.* 2, 56-80 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; fr. 129-131a, 133 Maehler (trad. it.: Pindaro, *Trenodie*, Introd., texto crít. y com. de M. Cannatà Fera, 1990, frr. 58-59, 1 [trad. esp. de E. Suárez: Píndaro, *Obra completa*, 1988, pp. 399-401]); K. von Fritz, *Phronesis* 2 (1957), pp. 85-89; D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhebung zu seiligen Leben*, 1970, pp. 186-197.
30 Véase VI 2.2, nn. 20-22; Zuntz, pp. 336s.
31 Véase VI 2.2, n. 9.
32 Herod. 2, 123.
33 Empedocl. *VS* 31 B 115-147 [trad. esp. de A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, ²2001, frr. 107ss.]; Zuntz, pp. 181-274.
34 Plat. *Leg.* 870de; Arist. *EN* 1132b 25; cfr. Pind. *Ol.* 2, 57s.; Plat. *Meno* 81b.

Según Aristóteles, «en los llamados versos órficos» se decía que el alma del Todo entraba en el ser vivo con el primer aliento, impulsada por los vientos; pero Aristóteles conoce también «mitos pitagóricos», según los cuales «un alma cualquiera entra en un cuerpo cualquiera»[35]. El testimonio más antiguo, Jenófanes, en una poesía satírica, atribuye a Pitágoras la creencia de que «en un perro apaleado pueda estar presente el alma de un hombre»[36].

Con Pitágoras sale finalmente a la luz una personalidad histórica. No se puede dudar que este hombre, nativo de Samos, estuvo en activo en la segunda mitad del siglo VI en la Italia meridional, sobre todo en Crotona y en Metaponto, donde murió; sus seguidores, *Pythagóreioi*, ejercen cierta influencia, en particular en Tarento, hasta el siglo IV[37]. La posteridad ve en Pitágoras al fundador de la matemática y de las ciencias matemático-naturales. Los testimonios preplatónicos indican una mezcla de simbolismo numérico y nociones de aritmética junto a doctrinas sobre el Más Allá y la inmortalidad y normas de vida ascética. Las leyendas más antiguas y peculiares muestran a Pitágoras como hierofante de un culto de Méter, de impronta oriental, que confirma su doctrina de la inmortalidad con un «descenso al mundo subterráneo». Es perfectamente posible que un jonio del siglo VI haya podido asimilar elementos de la matemática babilónica, de la religión irania e incluso de la doctrina india de la metempsicosis.

La competencia entre las tradiciones de la doctrina de la metempsicosis «órfica» y «pitagórica» se disuelve si se acepta que se nombre a los pitagóricos de la Italia meridional e incluso al propio Pitágoras, junto a Onomácrito, como «auténticos» autores de poemas órficos[38]. Por supuesto no se puede hacer equiparaciones de las intersecciones. Lo báquico, lo órfico y lo pitagórico son círculos con sus propios centros, que en parte se superponen pero que también mantienen su ámbito particular. Sus denominaciones derivan de principios muy diferentes: aquí un ritual mistérico, allí una literatura marcada por el nombre de un autor y, por último, un grupo, testimoniado históricamente, y su maestro; Dioniso es un dios, Orfeo, un mítico cantor y un profeta y Pitágoras, un samio del siglo VI. Quizá se puedan distinguir dentro de lo «órfico» dos direcciones, una ateniense-eleusinia, que ve en el mito de Deméter y en los misterios existentes la fundación de la cultura, y una suditálica-pitagórica, que, con la doctrina de la metempsicosis, sigue una vía más original. «Órfico» y «báquico» coinciden en la preocupación por la sepultura y por el Más Allá y naturalmente también en el mito particular de Dioniso Zagreo; «órfico» y «pitagórico», en la doctrina de la metempsicosis y en el ascetismo. Por lo demás, la dificultad de encontrar líneas precisas de demarcación no debe llevar a la negación de los propios fenómenos.

35 Arist. *An.* 410b 29 = *OF* 421 [trad. esp. de A. Bernabé, *Hieros Logos* (cit. en n. 5), p. 228]; *An.* 407b 20; *L&S*, p. 121.

36 *VS* 21 B 7 = fr. 7a West²; *L&S*, p. 120.

37 *L&S*, pp. 109-120 y *passim*; un nuevo documento: una moneda de Metaponto (IV a.C.) con el retrato de Pitágoras en Jámblico, *De vita Pythagorica*, ed. Deubner-Klein, ²1975, p. XX; [sobre Pitágoras, cfr. Ch. Riedweg, *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, 2002; trad. ingl.: *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, 2005].

38 Ion *VS* 36 B 2 = *FGrHist* 392 F 25; Suda *s. v. Orpheus*, cfr. Arist. frr. 7 y 75 Rose; *L&S*, pp. 128-131.

Lo más importante es la transformación del concepto de alma (*psyché*) que tiene lugar en estos círculos[39]. La metempsicosis presupone la existencia en el ser vivo, tanto hombre como animal, de algo individual, constante, un yo que, en virtud de su propia esencia, conserva su identidad independientemente del cuerpo que muere; de este modo se creará un nuevo concepto general para «ser vivo», *émpsychon*: «dentro del que hay una *psyché*». Esta *psyché* no es evidentemente la inerte e inconsciente imagen del recuerdo en el pútrido Hades, como en la Nékyia de Homero; la muerte no le afecta: el alma es «inmortal» (*athánatos*)[40]. El hecho de que este calificativo, que desde «Homero» caracteriza a los dioses, se convierta ahora en rasgo esencial de la persona humana representa sin duda una revolución.

Esta revolución se llevó a cabo por etapas y por ello la ruptura con la tradición puede pasar inadvertida. En primer lugar, ese algo duradero no se identifica de ningún modo con la conciencia despierta empírica; Píndaro lo describe precisamente como antítesis de ésta: duerme cuando los miembros están activos, muestra su esencia en todo caso en el sueño y después en la muerte[41]. En el trasfondo pueden ocultarse experiencias extáticas de tipo báquico, chamánico o de yoga. Además en ningún modo es concebible una «doctrina» completa de la metempsicosis, sino más bien, en un primer momento, en el siglo V, sólo especulaciones experimentales con principios contradictorios con respecto al ritual, a la moral y a un vago presentimiento de leyes naturales[42]: el alma no sólo es inmortal, sino que proviene de los dioses y a ellos regresa tras repetidas pruebas, o vaga eternamente en círculo a través de todas las esferas del cosmos; con respecto a la reencarnación decide la pura casualidad o un tribunal de muertos; lo que garantiza el mejor destino es la conducta moralmente intachable o también la iniciación a los misterios, que libera de la culpa; con la idea de que el alma es luminosa sustancia celestial y de que, por tanto, los muertos ascenderán finalmente «al cielo», se abre paso una concatenación de cosmología y religión de la liberación que tendrá múltiples consecuencias[43]. En el momento en que estos motivos contradictorios se asimilan de manera prefilosófica al nivel de *mýthoi* poéticos no vinculantes, su contraste con la realidad existente apenas resultaba inquietante; Píndaro puede presentar la doctrina del alma para sus patronos sicilianos, sin ver comprometido su sistema aristocrático tradicional. Pero también Platón sostiene que la metempsicosis ofrece una explicación a los cultos existentes, siempre que se quiera buscar una explicación en lugar de practicar el culto sin comprenderlo[44]; y por ello pretende modificar lo menos posible el culto

39 Rohde II, pp. 1-38, situó en el éxtasis dionisíaco el origen de esta evolución; Dodds, pp. 135-178, la sitúa, en cambio, en el chamanismo escítico; cfr. *L&S*, pp. 162-165; Jaeger, pp. 88-106. Observaciones escépticas en Clauss, pp. 111-121, que sin embargo olvida *émpsychon*.

40 El documento directo más antiguo en relación con la metempsicosis: Herod. 2, 123; Dicaearch. en Porph. *Vith. Pyth.* 19 sobre Pitágoras (cfr. *L&S*, p. 122 y n. 7); Aristot. sobre Alcmeón *VS* 24 A 12. E. Ehnmark, «Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion», *Eranos* 46 (1948), pp. 1-21; W. Jaeger, «The Greek Ideas of Immortality», *HThR* 52 (1959), pp. 135-147 = *Humanistische Reden und Vorträge*, ²1960, pp. 287-299.

41 Pind. fr. 131b Maehler (trad. it.: Pindaro, *Trenodie*, ed. de M. Cannatà Fera, 1990, fr. 59, 2-5 [trad. esp. de E. Suárez: Píndaro, *Obra completa*, 1988]); *L&S*, p. 134.

42 *L&S*, pp. 133-135.

43 En todo caso, de influjo iranio: F. Cumont, *Lux Perpetua*, 1949; B. L. van der Waerden, *Die Anfänge der Astronomie*, 1966, pp. 204-252; *L&S*, pp. 357-368.

44 Plat. *Men.* 81a.

tradicional de la polis. El propio Platón no quería admitir que la doctrina de la metempsicosis, bien en su vertiente cuasi naturalista, o bien en su vertiente moral, a pesar de su papel en los cultos mistéricos, volviera superfluo el ritual y, por tanto, en el fondo, la religión de la polis. No obstante, con la idea del alma inmortal, el «descubrimiento del individuo» alcanza una meta que sólo se realiza en la filosofía: la «preocupación por el alma» socrática, la metafísica platónica le dieron la forma clásica que dominaría durante milenios.

3. *Bíos*

Toda iniciación conlleva un cambio de estatus irrevocable; quien se inicia por decisión individual se aparta de los demás y se integra en un nuevo círculo. Según su punto de vista, el iniciado se diferencia de los demás por una especial relación con lo divino, por una forma de «piedad». La fiesta está en contraste con lo cotidiano, lo «sagrado» va seguido de la libertad del *hósion*[1]; sin embargo, la *hosiótes* de los iniciados es de naturaleza particular, correspondiente a las «purificaciones» anteriores a la iniciación y, al mismo tiempo, en polar contraste con los rituales de iniciación. Los iniciados de Samotracia se hacen llamar los «piadosos» o los «justos»[2], mientras que en la iniciación el «delito» desempeña un papel importante. La omofagia va seguida del vegetarianismo entre los *mýstai* del Ida en Eurípides[3]. También las bacantes de Eurípides ensalzan la particular «pureza» de quien «conoce las iniciaciones de los dioses» y sin embargo, cantan al mismo tiempo el «placer de la omofagia»[4]. Más sencillo resulta el hecho de que los *mýstai* eleusinios aseguren que ellos, en cuanto iniciados, lleven una vida «piadosa» también para con los extranjeros y la gente común[5]. Las «Leyes de Triptólemo» en Eleusis[6] prescribían «honrar a los padres, regocijar a los dioses con frutos y no hacer daño a los animales», en donde el tercer artículo no debe entenderse en el sentido de un vegetarianismo general. Los *mýstai* eleusinios no llaman la atención por su forma de vida. En cambio, los *mýstai* del Ida van mucho más allá en el drama de Eurípides: convertidos en *hósioi*, llevan ropas blancas, no tienen contacto ni con el nacimiento ni con la muerte y evitan comer aquello que tiene «alma». Aquí probablemente se han introducido motivos órficos, pues la forma de vida regulada por reglas severas (*bíos*) es característica tanto de los órficos como de los pitagóricos: existe un «*bíos* órfico» y un «*bíos* pitagórico».

El «*bíos* órfico»[7] está determinado sobre todo por tabúes alimentarios: los órficos no comen carne ni huevos[8] ni habas[9], ni beben vino[10]. Este tipo de «pureza»

1 Véase V 4, n. 8.
2 Schol. Aristoph. *Pax* 278 Holwerda; *SIG* 1052 s.; véase VI 1.3, n. 34.
3 Eur. fr. 472 Kannicht; véase VI 1.2, n. 23.
4 Eur. *Bacch.* 74; 139.
5 Aristoph. *Ran.* 455.
6 Xenocr. fr. 98 Heinze (= Porph. *De abst.* 4.2).
7 Plat. *Leg.* 782c; Eur. *Hippol.* 952; J. Haussleiter, *Der vegetarismus in Antike*, 1935, pp. 79-96.
8 Plut. *Quaest. conv.* 635E; Macr. *Sat.* 7, 16, 8.
9 *OF* 648.
10 La ebriedad es la venganza de Dioniso por sus «sufrimientos»: Plat. *Leg.* 672b.

está en claro contraste con la iniciación, en la que normalmente tienen lugar sacrificios de animales; y las «iniciaciones báquicas» son impensables sin vino. En el mito, Dioniso es «cocido y asado»; precisamente este «asar lo cocido» les está expresamente prohibido a los órficos[11]. En un testimonio posterior se menciona que el iniciando debía engullir un huevo[12]. También pertenecen evidentemente al *bíos* órfico ciertas formas de abstinencia sexual, pero sólo podemos comprenderlo indirectamente a partir de los reflejos en el mito[13].

Platón[14] atribuye a «Orfeo y los suyos» una motivación radical para todas estas renuncias: el alma debe sufrir castigo en esta vida, «sea cual sea el motivo», y está encerrada en el cuerpo como en una prisión, que al mismo tiempo conserva y protege el alma, «hasta que ha pagado lo que debe». En el *Fedón*[15], Platón utiliza para referirse a esta prisión protectora la muy discutida expresión *phrourá*, «guardia». También Aristóteles[16] menciona, como una doctrina de «antiguos adivinos y sacerdotes de misterios», que estamos en esta vida y en el cuerpo «como castigo por ciertas faltas graves». El gran delito innominado es evidentemente el asesinato del dios Dioniso a manos de los Titanes. Sólo la pureza a lo largo de toda la vida puede expiar la culpa original, en especial la abstinencia de todo aquello en lo que hay alma (*émpsychon*). El suicidio antes del momento debido está prohibido[17]. El mito llega a ser la base de una estremecedora reconsideración de la vida; sólo se pueden esperar cargas y castigos. Pero precisamente por ello se da a los oprimidos y a los sometidos en la realidad una posibilidad de dar un sentido a esa vida suya llena de calamidades. Los propios «iniciadores en los misterios órficos» (*orpheotelestaí*) errantes a menudo no eran más que mendigos[18]. El orfismo, como la mayor parte de las sectas, estaba probablemente arraigado en el estrato de la «gente humilde».

Apenas es posible reducir a una idea fundamental el conglomerado de preceptos que regula el «*bíos* pitagórico». Se les llama *akoúsmata*, «lo que se oye», legitimados por la enseñanza oral del maestro, o también *sýmbola*, «signos de reconocimiento»[19]. No están en relación estrecha con un ritual: no existe una *teleté* «pitagórica»; el *bíos* prescinde del culto. Quedan algunas relaciones con los ritos mistéricos, como la prohibición de comer habas o la alusión a los sacrificios de cochinillos, de los que se come[20]. Sorprendentemente, no existe un vegetarianismo absoluto, sino que en su lugar se imponen prohibiciones especiales de comer determinadas partes de los animales sacrificados. Existen reglas de particular piedad: entrar descalzo en el santuario, no introducir la mano en el recipiente con agua a la entrada del templo, verter

11 Arist. *Probl. ined.* 3, 43 Bussemaker; Iambl. *Vit. Pyth.* 154 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado: Jámblico, *Vida pitagórica*, 1991]; Ath. 656b.

12 Mart. Cap. 2, 140; P. Boyancé, *MEFR(A)* 52 (1935), pp. 95-112.

13 Misoginia de Orfeo y de Hipólito.

14 Plat. *Crat.* 400c [sobre el cual véase A. Bernabé, «Una etimología platónica: *sôma-sêma*», *Philologus* 139 (1995), pp. 204-237].

15 Plat. *Phd.* 62b y el comentario de Jenócrates, véase VI 2.3, n. 19.

16 Arist. fr. 60 Rose.

17 Plat. *Phd.* 62b; J. C. G. Strachan, *CQ* 20 (1970), pp. 216-220.

18 Plut. *Lak. apophth.* 224E; Plat. *Resp.* 364b.

19 F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, tesis doct., Berlín, 1905; Haussleiter (véase *supra*, n. 7), pp. 97-157; *L&S*, pp. 166-192.

20 *L&S*, pp. 180-182.

libaciones para los dioses sólo en el asa del recipiente, donde no se ponen los labios; también se añaden algunas prescripciones sobre la sepultura, como la prohibición de llevar ropa de lana mencionada por Heródoto[21]. Pero muchos preceptos regulan también la vida cotidiana: hacer la cama al levantarse y borrar las huellas dejadas por el cuerpo; no atizar el fuego con un cuchillo; no pasar por encima de una escoba o de un yugo; no sentarse en una medida de grano; no mirarse al espejo cuando hay luz; no hablar sin luz; no romper el pan; no recoger lo que se ha caído de la mesa, pues pertenece a los héroes. Entre las prescripciones puramente morales sorprende que, en contraste con la práctica general, por primera vez también se le prohíbe al hombre mantener relaciones sexuales extramatrimoniales[22].

La severa observación de los *akoúsmata* significa una desconcertante limitación de la vida: al levantarse o al acostarse, al ponerse las sandalias o cortarse las uñas, al atizar el fuego, al poner una olla al fuego o comer, siempre hay una regla que observar para evitar hacer algo incorrecto. Una expresión mítica de esta escrupulosidad es la creencia de que todo el aire está lleno de almas –las pequeñas motas de polvo que se ven danzar con los rayos de sol serían «almas»– y que resulte extraño que un hombre crea que nunca se ha encontrado con un *daímon*[23]. Los pitagóricos comparten con los órficos la idea de la vida como tormento y castigo: «un bien son las fatigas y, en cambio, los placeres, un mal en todos los conceptos, pues, si hemos venido a este mundo como castigo, debemos ser castigados[24].

Gracias a sus «signos de reconocimiento» los pitagóricos se reunían fácilmente y se otorgaban recíprocamente apoyo financiero y político. En Crotona y en otros lugares surgieron, al menos temporalmente, comunidades de personas vinculadas por su modo de vida, que realmente parecían una forma previa de monasterios[25]. Quien entraba a formar parte de ellas renunciaba a la propiedad privada y debía someterse a un período de silencio de cinco años; a quien era infiel se le trataba como si estuviera muerto[25a] y se le erigía una lápida. Un radicalismo semejante sólo puede encontrarse en el judaísmo.

Se ha aplicado sugestivamente la denominación de «puritanismo» al *bíos* órfico y pitagórico[26], en el sentido de una lóbrega concepción de la vida, de las severas reglas de disciplina, de la tensión con respecto al mundo terreno y de la corporeidad. Desde siempre habían existido adivinos y sacerdotes individuales errantes que llamaban la atención por su particular modo de vida; Pitágoras, como Epiménides, se inserta dentro de una tradición de *metragýrtai* y «hombres extraordinarios»[27]. Abstinencia y «purificaciones» siempre se han prescrito en relación con las fiestas y en especial con los misterios. Pero, cuando el estado de excepción se convierte en

21 Véase VI 2.2, n. 11.
22 Iambl. *Vit. Pyth.* 50, 132 [trad. esp. de E. A. Ramos Jurado: Jámblico, *Vida pitagórica*, 1991].
23 Arist. *An.* 404a 16; fr. 193 Rose.
24 Iambl. *Vit. Pyth.* 85, de Aristóteles.
25 Iambl. *Vit. Pyth.* 96-100, de Aristóxeno; pero Jámblico escribe ya en concurrencia con el cristianismo y pudo haberse visto influido por él, al menos en ciertos aspectos.
25a Véase W. Burkert, «Craft versus Sect: the Problem of Orphics and Pythagoreans», en B. Meyer-E. P. Sanders, (eds.), *Jewish and Christian self-definition*, III, 1982, 1-22 [trad. esp.: «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Taula* 27-28, 1997, 11-32].
26 Dodds, pp. 135-178; *L&S*, pp. 180-182.
27 *L&S*, pp. 147-161.

rasgo permanente de un grupo, cambia su función. El ritmo alternado de extraordinario y orden se pierde y en su lugar aparece el contraste entre el mundo «común» y la nueva vida libremente escogida. Las particularidades del modo de vida se vuelven constante autoconfirmación en el círculo cerrado. De este modo, se puede interpretar la «pureza» órfica y pitagórica como un movimiento de protesta contra la *polis* institucionalizada[28]. Con los tabúes alimentarios se pone en duda la forma más elemental de comunidad: comunidad de la mesa; el ritual central del orden religioso, el banquete sacrificial, debe rechazarse. Pero sólo Empédocles actuó de manera radical en este sentido; había posibilidades de compromiso, reflejadas también en la doctrina de la metempsicosis[29]; al menos siguieron teniendo lugar sacrificios de iniciación. Pero para los órficos y los pitagóricos resta sólo como verdadero acto de servicio divino la ofrenda de incienso[30]. En cualquier caso, en el lugar de las comunidades ya existentes de familia, ciudad y tribu, surge una forma de unión escogida libremente, una comunidad fundada en la igualdad de propósitos y principios de sus adeptos.

A los pitagóricos, esta nueva forma, con sus pretensiones elitistas, los llevó a la catástrofe: en torno a mediados del siglo V en el sur de Italia tuvieron lugar desórdenes políticos, en cuyo transcurso fueron incendiados los lugares de reunión de los pitagóricos y los pitagóricos fueron asesinados en masa[31]. La guerra civil no era una rareza en las ciudades griegas, pero en este caso parecen haberse vuelto por primera vez una especie de *pogrom*, una persecución de los que, por su modo de vida y sus principios, son diferentes a los demás.

En consecuencia, el pitagorismo quedó como un fenómeno marginal, una corriente subterránea. Resulta significativo a este respecto cuán diversas formas adopta la tradición de Pitágoras: se relaciona con ella la medicina dietética[32], esto es, el método de proteger la salud mediante un modo de vida regulada de forma precisa con motivo de una elección individual (*díaita*), pero también el movimiento de los cínicos[33], que, a través de un modo de vida provocador llevaron al extremo la protesta contra lo establecido y, por último, los esenios[34], los monasterios de las sectas judías del mar Negro. La forma del *bíos* autoimpuesto puede tanto llevar más allá de la misma religión, como convertirse en el germen de un tipo de religión totalmente nuevo y diferente. Pero ello no pudo realizarse hasta mucho después de la época clásica.

28 M. Detienne, «La cuisine de Pythagore», *Archives de Sociologie des Religions* 29 (1970), pp. 141, 162, cfr. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, 1972, pp. 71-114 [trad. esp.: *Los jardines de Adonis*, 1983; R. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey* (cit. en 2.2., n. 1)].

29 «Las almas de los hombres no entran en los animales destinados al sacrificio», Iamblich. *Vit. Pyth.* 85; o bien: abatir las víctimas destinadas al sacrificio es una ejecución justa ya preestablecida, Porphyr. en Stob. 1, 49, 59; cfr. Plat. *Leg.* 870e; *L&S*, p. 182.

30 Así también en la recopilación tardoantigua de *Himnos órficos* (trad. it. de G. Ricciardelli, 2000) [trad. esp. de M. Periago Lorente, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, 1987].

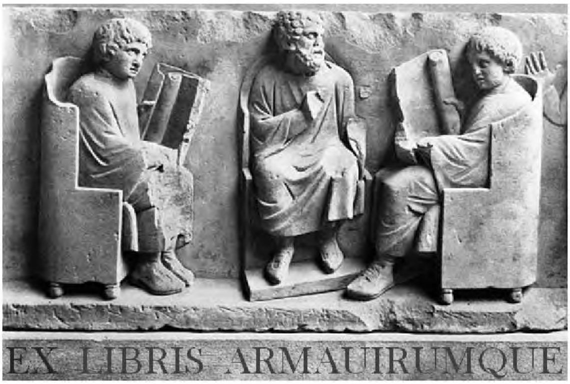
31 *L&S*, p. 117.

32 *L&S*, p. 239.

33 *L&S*, pp. 202-204.

34 Ios. *Ant. Iud.* 15, 10, 4.

7. RELIGIÓN FILOSÓFICA



1. El nuevo planteamiento: el ser y lo divino

Con el nacimiento de la filosofía[1], el logro más original aportado por los griegos a la tradición intelectual de la humanidad, se produce una sacudida y un cambio radical, aparentemente definitivos, en la imagen estructuralmente estática de la religión griega. Resulta tentador por tanto dramatizar la historia intelectual como una lucha con avances alternados, victorias y derrotas en la que el mito gradualmente sucumbe al *lógos* y lo arcaico da paso a lo moderno. Y precisamente desde el punto de vista de la historia de las religiones se trata de una lucha muy particular: parece estar todo decidido desde el principio y sin embargo sigue sin tener efectos en la práctica. La imagen de la religión efectiva apenas cambia, a pesar de los logros de los héroes intelectuales.

1 Sobre la filosofía griega propiamente dicha no pueden ofrecerse más que algunas líneas generales. Se remite a las siguientes obras clásicas: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I^{7} 1923; II 15 (Platón), 1922; II^{4} (Aristóteles), 1921 (trad. it.: muy ampliada, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, ed. de R. Mondolfo, parte I: *I Presocratici*; parte II: *Da Socrate ad Aristotele*, 1932-1938; VI de la parte II (tomo tercero): *Aristotele e i peripatetici più antichi*, ed. por A. Plebe, 1966). W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, I-VI, 1962-1981 [trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, I-VI, 1984-1993]. Sobre la «teología», E. Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 1903; O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, 1911; R. K. Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, 1931; N. A. Wolfson, *Religious Philosophy*, 1971; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen* I, 1971; D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, 1974 [A. Motte, «Philosophie et religion dans la Grèce antique. Aperçu thématique et perspectives méthodologiques», *Kernos* 1 (1988), pp. 163-176; L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy. Studies in Early History of Natural Theology*, Londres, 1990]; sobre los Presocráticos: W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1977]; G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, ^{2}1983 [trad. esp.: *Los filósofos presocráticos*, ^{2}2003; traducción de los fragmentos de los presocráticos con comentario, en español: A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, ^{2}2001, véase también id., *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, 2004].

Lo que sí cambia con la aparición de la filosofía es sobre todo el punto de vista y el modo de plantear los problemas. Hasta entonces la religión se definía por las formas de comportamiento y por las instituciones; ahora se trata de tesis y pensamientos de personas individuales que se expresan por escrito, en forma de libro, dirigidas a un público que se está formando como tal. Los textos están ahora ahí, con una forma y un contenido que antes no habían existido; en este sentido lo nuevo no es en absoluto comparable con lo antiguo. La filosofía comienza con el libro en prosa.

Aquí no se trata de presentar el desarrollo completo de la filosofía griega, que en especial lleva a la ciencia de la naturaleza y a las matemáticas, sino sólo el del tipo particular de *theología*[2], el hablar de los dioses, que ya existía antes. Hasta entonces, sim embargo, hablar de los dioses había sido un privilegio exclusivo de los poetas. Homero y Hesíodo esbozaron las figuras universalmente conocidas, los líricos presentaron de formas cada vez más ingeniosas en las fiestas de los dioses lo conocido con nuevos matices y realces; también las reflexiones de «sabios» como Solón se expresaron de forma poética en la lengua y en el modo de representar de Homero. En la medida en que se atiene a las reglas del arte, cada expresión comporta al mismo tiempo un elemento lúdico. Éste se pierde de golpe en el escrito en prosa: los apoyos y las vías prefijadas de epítetos y fórmulas desaparecen, la tradición literaria permanece al margen y se intenta hablar directamente de un hecho de manera objetiva.

En el trasfondo está la emancipación del individuo en una civilización marcada por el crecimiento económico: los griegos conquistan la cuenca mediterránea, por todas partes florecen nuevas colonias, el comercio y la industria están en auge; lo griego se convierte en un modelo imitado por doquier. Se ofrece a los individuos posibilidades de desarrollo que no se presentan en la familia, la ciudad y la tribu. Y sin embargo la expansión también encuentra ya sus confines, en especial en la confrontación con la antigua cultura superior de Oriente y con los fenicios y etruscos al Oeste. Los inicios de la filosofía se hallan en Jonia, en Mileto, en la época en que primero los lidios y después los persas fundan su dominio; según la tradición, el libro de Anaximandro apareció un año antes de la conquista de Sardes por Ciro[3].

Al principio, el contacto con lo extranjero se reduce necesariamente a las cosas concretas. El trasfondo diferenciado de la cultura personal, la tradición más hermosa y más sagrada, la poesía y la religión no dicen ni significan nada para los extranjeros. En cambio, se puede lograr fácilmente el entendimiento con respecto a fenómenos, que ya se invocan como «testigos» en las antiguas fórmulas de juramento[4], como el cielo y la tierra, el sol y el mar. También en las relaciones más profundas se mantiene este efecto de la objetivación. La religión y el mito de los babilonios y de los iranios estaban mucho más vinculados al cosmos que el antropomorfismo «homérico»; pero los griegos tendían a ver como absoluta esta relación con la naturaleza: cuando el persa levanta las manos hacia Ahura Mazda, el griego ve la

2 El término aparece por vez primera en Plat. *Resp.* 379a, pero «hablan de los dioses» ya Xenophan. B 34 y Emped. B 131 [trad. esp.: *De Tales a Demócrito*, cfr. n. 1.]; Jaeger, pp. 9-18; V. Goldschmidt, *REG* 63 (1950), pp. 20-42.

3 Suponiendo que las indicaciones de la época de Anaximandro en 574-546 a.C. en Apollod. *FGrHist* 244 F 29 = *VS* 12 A 1, 2 coincida con el período en el que se terminó el libro.

4 Véase V 3.2, n. 8.

bóveda celeste y concluye que ése es el dios al que veneran los persas[5]. Pero los dioses griegos no se dan ni se pueden mostrar de tal manera; los poemas son creados por poetas, las estatuas, por artistas. ¿Cómo se puede hablar seriamente al respecto en el estilo de la materialidad?

La lengua natural no deformada tiene sentido en la medida en que se refiere a un objeto. Este objeto en su forma más general se concibe como lo «lo que es», en plural en griego: *tà ónta*. Los primeros textos en prosa son leyes e instrucciones prácticas en los primeros «manuales». La filosofía surgió como un intento de decir lo justo acerca de «todo» y del mismo modo. Posteriormente, tales afirmaciones deben confirmarse más allá de lo dado, de lo banal. Por tanto, se vuelven objetos fundamentales de la explicación las «cosas del cielo» (*meteóra*), las «cosas bajo la tierra» y el «principio» (*arché*), a partir del cual todo ha llegado a ser lo que es. El que el mundo sea concebible como unidad derivada de un «principio», el que exista un «devenir» con leyes propias sobre las que el hombre no puede influir (*phýsis*, *natura* en su traducción latina), el que el mundo existente sea finalmente «orden» (*kósmos*) son postulados que se toman de la tradición sin cuestionarlos, pero que se hacen explícitos en el nuevo lenguaje; el «orden» perturbado en la realidad se restituye a través del modelo intelectual que lo comprende. De la tradición se toma también con naturalidad la forma del mito, el relato del pasado, para describir el devenir del mundo.

Los hombres que sobresalen con libros de tal contenido aún no tenían un nombre para sí mismos ni para su labor; en todo caso, se definían como «sabios» (*sophoí* o *sophistaí*); el término «filosofía» en su sentido auténtico fue acuñado por Platón[6]. La denominación, en el fondo negativa, de «Presocráticos» es una creación nuestra. En la segunda mitad del siglo VI encontramos a los milesios Anaximandro y Anaxímenes y después a Heráclito de Éfeso; Parménides de Elea trajo consigo un nuevo planteamiento ya polémico, marcado por el retorno a la forma poética: la ontología especulativa. Al enfrentarse a estas cuestiones, Anaxágoras, Empédocles, Leucipo y Demócrito delinearon en el siglo V amplios modelos racionales de explicación del mundo. Una nueva reflexión llegó de la mano de Sócrates, que dio lugar a los clásicos de la filosofía, Platón y Aristóteles.

En el libro de Anaximandro[7] está en principio ya delineado el modelo del mundo que será determinante hasta el giro copernicano y que parecía satisfacer del mismo modo a la ciencia y a la religión: el hombre con su Tierra relativamente pequeña en el centro del universo, rodeado de las esferas crecientes de las constelaciones y finalmente circundado por una esfera suprema, divina. Sobre las rarezas de este primer modelo no se discutirá aquí. El devenir de la tierra y de las esferas celestes, el movimiento del sol, la luna y las estrellas, así como los fenómenos celestes como el rayo y el trueno, las nubes y la lluvia, el granizo y la nieve se explican aquí con naturalidad como interacciones de cosas materiales: lo húmedo se seca, el fuego hace que las cosas se fundan, el aire en movimiento se tranforma en ráfaga de viento que amontona y dispersa las nubes. De un Zeus que, según las palabras de los poetas y según la creencia popular, «llueve» o arroja rayos, queda tan poco como de un dios del sol

5 Herod. I, 131.
6 W. Burkert, *Hermes* 88 (1960), pp. 159-177.
7 *VS* 12; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 1960; C. J. Classen, *RE* Suppl. XII (1970), cols. 30-69; D. Babut, *REG* 85 (1972), pp. 1-32.

que durante el día viaja por el cielo con caballos y carro para regresar por la noche junto a su madre, su mujer y sus hijos.

Y sin embargo estas «cosas que son» no son autónomas. El «principio» de todo es lo «indefinido» (*ápeiron*) inconmensurable, indiviso, inagotable; «abarca todo», «gobierna todo», es «inmortal y no envejece», es «divino»[8]. De este modo se conservan los predicados homéricos de los dioses y se aplican a algo primordial y supremo; sin embargo, en lugar de las míticas personalidades de los dioses encontramos algo neutro: «lo divino» (*theîon*). Su divinidad consiste, según la auténtica concepción griega, precisamente en su eternidad y en su poder: lo que «gobierna todo» es realmente omnipotente. Acerca de cómo se lleva a cabo todo esto en detalle apenas tenemos información. Pero se expresa de este modo: nuestro mundo, en el que llama y vapor, húmedo y seco, tierra y mar se reemplazan y se ponen límites el uno al otro alternativamente, está comprendido dentro de algo superior; donde se originan las cosas, allí también se aniquilan «según la necesidad; pues se pagan el uno al otro pena y retribución por la injusticia según el orden del tiempo»[9]. Esta famosa frase conserva al menos en parte el texto original. Un modelo del orden del tiempo es el transcurso del año: el día comete una injusticia con la noche en verano y la noche con el día en invierno y, por tanto, uno debe dar al otro una exacta compensación dolorosa por la usurpación. Ello se generaliza audazmente: todo «lo que es» se encuentra en el tiempo entre devenir y destrucción y la destrucción, a la que nada puede escapar, es la «pena» por las usurpaciones vinculadas a todo crecimiento. Más allá del devenir y de la destrucción está lo «divino», infinitamente superior; de este modo, todo lo que sucede, incluso la aniquilación, debe comprenderse y aceptarse como algo ordenado por leyes. Esta actitud es una «devoción» que no se aleja mucho de la imagen homérica de los dioses soberanos y distantes. Falta la relación personal; pero a cambio este «principio» que todo lo abarca y que no envejece promete una seguridad a la que nada puede escapar. Los dioses homéricos abandonan a los mortales; lo que se extingue se conserva en el todo.

Anaxímenes[10] siguió el principio de partir de lo que viene dado inmediatamente de un modo aún más coherente, al postular como «principio», en lugar de lo «indefinido» que está más allá, el aire, o mejor dicho, el «vapor» (*aér*). De este principio surge, mediante la condensación y la rarefacción, «lo que fue, lo que es y lo que será, los dioses y lo divino»[11]. Aquí se busca evidentemente un compromiso con el lenguaje de la tradición: puede haber una pluralidad de «dioses» y de fenómenos divinos, entre los que quizá se contaba también Helio, el sol; sin embargo, lo que ha llegado a ser en principio es también efímero; por encima de todo está ese «principio»; las potencias tradicionales y aceptadas se ven superadas por la nueva consciencia.

Jenófanes de Colofón expone las consecuencias[12]; como poeta y rapsodo popularizó y difundió al mismo tiempo sus tesis de nuevo en forma poética pero en un

8 *VS* 12 A 15.
9 B 1 = Simpl, *Phys.* 24, 14-21, de Teofrasto = fr. 226A Fortenbaugh.
10 *VS* 13; C. J. Classen, *RE* Suppl. XII (1970), cols. 69-71.
11 *VS* 13 A 7 y Philodem. en H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879, pp. 531s.; problemático A 10.
12 *VS* 21; K. von Fritz, *RE* IX A (1967), cols. 1541-1562; P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904.

tono más polémico. «Uno es dios, entre dioses y hombres el más grande»; lo que suena a monoteísmo es sin embargo un recurso a fórmulas totalmente convencionales: uno es el más grande y, precisamente por ese motivo, no está solo[13]. El dios no se parece ni en la forma ni en el pensamiento a los mortales, es inmóvil, impasible, pues «no le es adecuado» andar de aquí para allá[14]. Por primera vez, por tanto, el hablar sobre lo divino está dominado por postulados de «lo que es adecuado». Lo que le queda al dios es la capacidad de comprenderlo todo a través del pensamiento; también el «sabio» que desdeña a los atletas[15] se proyecta en su imagen del dios: «todo él ve, todo él entiende, todo él oye»; «sin ningún esfuerzo lo mueve todo con la fuerza del pensamiento»[16]; el Zeus homérico, que sacude el Olimpo con una inclinación de cabeza queda ampliamente superado. Aristóteles afirma que Jenófanes había «mirado al cielo y había llamado dios al todo»[17]; pero Jenófanes sólo resume lo que Anaximandro y Anaxímenes habían enseñado: el principio divino, que comprende todo y gobierna todo, del que procede todo, también los dioses y lo divino, es en efecto el único, el supremo. La aportación original yace en el concepto de la «comprensión pensante» (*noûs*); la cuestión de cómo lo divino puede gobernar todo, se resuelve elevando un principio humano de «apenas pensado—ya hecho» a una identidad divina de pensamiento y acción. El concepto de «espíritu», que se introdujo en la teología de Jenófanes, siguió siendo dominante aquí.

Jenófanes combina esta «teología» con la polémica más severa contra la inmoralidad de los dioses homéricos y hesiódicos[18] y con una mordaz refutación del antropomorfismo: si pudieran pintar, «los caballos pintarían figuras de dioses semejantes a caballos, y las vacas, semejantes a vacas»; por tanto, también «los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, los tracios, que tienen los ojos azules y el pelo rojo»[19]. Los hombres han convertido su propia imagen en dios. Todo ello son «invenciones de la gente del pasado»[20] que no se deberían repetir. Se ha consumado la ruptura con la tradición. La crítica de Jenófanes a la religión homérica no podía ser superada y nunca fue refutada; ni siquiera los cristianos le añadieron nada. Y sin embargo, al escribir el propio Jenófanes en la forma poética de Homero, el conflicto quedó confinado a la esfera ya tradicional de la controversia poética, de la competición recíproca entre «sabios»; Jenófanes tenía oyentes, pero ningún seguidor o «discípulo».

También Heráclito[21], el más original de los «presocráticos», combina la crítica radical con la reivindicación de una piedad más profunda, a partir de una comprensión de la esencia del mundo. Sus ataques se dirigen no sólo contra Homero y Hesíodo y otros de sus predecesores, entre los que, junto a Pitágoras, aparece ya también Jenófanes, sino también contra los ritos del culto tradicional. De nuevo algunas for-

13 B 23; cfr. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, ²1973.
14 B 26; Jaeger, p. 275.
15 B 2.
16 B 24-25.
17 A 30 = Arist. *Met.* 986b 20.
18 Véase V 3.1, n. 5.
19 B 15-16.
20 B 1, 22.
21 *VS* 22; *editio maior* trad. y comentada en italiano: Eraclito, *Frammenti*, ed. de M. Marcovich, 1978; M. Marcovich, *RE* Suppl. X (1965), cols. 246-320.

mulaciones tienen una agudeza que parecen anticiparse a los polémicos cristianos; es el caso de los ataques contra la costumbre de orar ante las estatuas de los dioses: «como si uno quisiera conversar con las casas»; o contra la purificación de la sangre por medio de la sangre: «como si quien se ha metido en el fango, quisiera lavarse con fango»[22]. De pronto, la polémica adquiere tonos misteriosos: «Si no fuera por Dioniso, en honor del cual organizan una procesión y entonan un canto a los genitales, realizarían los actos más indecentes. Pero el mismo es Hades y Dioniso, en honor del que se muestran como ménades y *Lênai*»[23], un fragmento muy citado que debe entenderse no como sabiduría mistérica sino como una paradoja dirigida contra el culto. Sumirse en la ebriedad significa la muerte del alma en la humedad; no obstante, «el camino arriba y el camino abajo es uno y el mismo»[24].

Pero los hombres no ven lo que es, ni siquiera lo que tienen delante. En cambio, Heráclito expresa con la palabra (*lógos*) enunciada en su libro al mismo tiempo la fórmula de todo lo que es, la ley y la proporción, *lógos*[25]. La realidad es un proceso de transformación antitética. «Este cosmos, que es el mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será: fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida»[26]. Todo cambio se vuelve sacrificio de humo «que se esfuma»[27]. «Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre»; «se transforma como el <fuego> cuando se mezcla con perfumes y toma el nombre del agradable aroma de cada uno de ellos»[28]. El mundo es una unidad por obra de lo «divino»: «todas las leyes humanas se nutren de una, la divina; pues su poder se extiende todo cuanto quiere, a todas les basta e incluso sobra»[29]. Lo que es más fuerte, lo que domina, como en Anaximandro, es al mismo tiempo pensamiento, como en Jenófanes: el pensamiento es «lo que domina todo a través de todo»[30], un «fuego» que es «racional»: «todo lo controla el rayo»[31], como forma más poderosa del fuego. El «sabio» es lo Uno, «no quiere y quiere ser llamado Zeus»[32]. El nombre homérico del que lanza el rayo, sigue siendo aplicable al que todo lo domina con el pensamiento. Así, sin embargo, se tienden de nuevo puentes hacia la tradición y, en la medida en que Heráclito sabe escuchar y emplear el lenguaje como nadie antes que él, crea una forma de prosa más solemne, prosa artística que se convierte también en la forma adecuada de hablar de la divinidad.

Como polo opuesto a Heráclito, Parménides de Elea[33], retomando la antigua forma del poema didáctico hesiódico, desarrolla una doctrina del «ser» puro, con

22 B 5 = 86 Marcovich.
23 B 15 = 50 Marcovich (con una traducción diferente), cfr. A. Lesky, *Gesammelte Schriften*, 1966, pp. 461-467.
24 B 59 = 32 Marcovich.
25 B 1 = 1 Marcovich.
26 B 30 = 51 Marcovich.
27 B 12 = 40 Marcovich.
28 B 67 = 77 Marcovich.
29 B 114 = 23 Marcovich.
30 B 41 = 85 Marcovich.
31 B 64 = 79 Marcovich.
32 B 32 = 84 Marcovich.
33 *VS* 28; de la ingente bibliografía puede mencionarse: K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916; A. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 1970; A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 1986.

la provocadora conclusión de que no puede haber devenir ni extinción y por tanto tampoco puede haber muerte. La base del argumento es una estrecha correlación de comprensión pensante, lenguaje y «ser». La realidad se volverá por tanto independiente, no sólo de la tradición, sino también de la experiencia cotidiana. En qué dificultades se ve envuelto el llamado sentido común nos llega de la mano del discípulo de Parménides, Zenón, mediante las paradojas de lo infinitesimal: Aquiles nunca puede alcanzar a la tortuga, pues ésta siempre está una fracción cada vez más pequeña por delante. El pensamiento se instaura como algo autónomo; frente a él está, según Parménides, el ser no generado, imperecedero, indiviso e inmóvil, «semejante a una esfera bien redonda»[34]. Si existe una cierta semejanza con el dios «supremo» de Jenófanes, no se le llama, sin embargo, dios. Sólo en la segunda parte del poema didáctico, en la que Parménides formula las «opiniones de los mortales» sobre el sistema cósmico, está presente de nuevo una divinidad, un *daímon* femenino que, situado «en el medio», «lo domina todo»[35], ocasiona la procreación y el nacimiento y envía seres de la vida a la muerte y de la muerte a la vida. También los dioses fueron creados de este modo, «como primero entre todos los dioses» Eros[36], poder cósmico de amor y de procreación. Así la cosmogonía mítica y la de la filosofía natural se entremezclan más que antes, pero sólo en el discurso «engañoso». También el proemio del poema, que describe un viaje en carro a través de las puertas del Día y de la Noche hacia una diosa misteriosa[37], es sólo una introducción a la revelación que está fundada en sí misma. El ser se asienta sobre sí mismo por su propia necesidad y parece no necesitar la teología.

Los libros de Anaximandro y Anaxímenes probablemente fueron leídos sólo por unos pocos; en cambio Jenófanes fue su propio propagador. Heráclito asume la actitud del solitario, pero dedicó su libro al templo de Ártemis en Éfeso[38] y lo presentó de este modo al público; en efecto muchas copias deben de haber circulado pronto y en el siglo V aparecen reiteradamente imitadores de Heráclito. Finalmente, las tesis de Parménides ejercieron influencia no sólo sobre discípulos y seguidores directos, como Zenón y Meliso, sino que obligaron a todos aquellos que en adelante quisieran expresarse acerca del «ser» a enfrentarse a sus argumentos. De este modo surge una línea de pensamiento que no podía eludir por mucho tiempo la reflexión sobre lo divino y sobre los dioses.

El origen es todo menos impío; más allá de la ruptura consciente se mantiene aún una relación fundamental. Los dioses homéricos no eran potencias cósmicas, estaban limitados por el horizonte de pequeños grupos arcaicos, pero eran representantes de la realidad, no un pretexto para la realización mágica de deseos. De ahí la convicción de que una comprensión más precisa de la realidad no lleva lejos de los dioses, sino que hace comprensible por primera vez toda la plenitud de lo divino: «todo está lleno de dioses», como se creía que ya había dicho Tales[39]; no están con-

34 B 8, 43.
35 B 12; Simpl. *Phys.* 39, 20.
36 B 13.
37 W. Burkert, «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis* 14 (1969), pp. 1-30.
38 Diog. Laert. 9, 1, 6 (trad. it.: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, ed. de M. Gigante, 1962).
39 *VS* II A 22, cfr. Heraclit. en Arist. *Part. an.* 645a 21; Hippocr. *Morb. sacr.* 18 (VI 394 Littré) [trad. esp. de C. García Gual, *Tratados hipocráticos* I, 1983] y *Aer.* 22 (II 76-77 Littré) [trad. esp. de J. A. López Férez, *Tratados hipocráticos* II, 1997].

finados dentro de los muros del santuario. Sólo el antropomorfismo parece ser una cadena que debe soltarse. Los dioses de Homero eran «siempre existentes», grandes y hermosos, eran los «más fuertes», principio y causa del acontecer humano; ahora, como origen de todo lo que es, está lo divino, eterno, increado, omnipotente y omnisciente. En lugar de la «contemplación» de las fiestas de los dioses aparece la «contemplación» (*theoría*) del cosmos bien ordenado de las cosas que son. Aquí también se incluyen la superación de la voluntad individual, la integración consciente y también el reconocimiento de la muerte. Hasta aquí podía tratarse de una continuación de la *eusébeia*. Pero falta la reciprocidad de la *cháris*. ¿Se puede seguir diciendo que lo divino se ocupa de los hombres, de los hombres particulares?[40] Aquí se abre una herida en la religión práctica que nunca podrá volver a cerrarse.

2. La crisis: sofistas y ateos

Desde Platón, el término «sofista» se emplea en sentido peyorativo para designar a un charlatán en posesión de un saber aparente y engañoso; con ello Platón continúa una tendencia hostil a los «sofistas» que ya se expresaba desde tiempo atrás[1]. Por tanto resulta difícil no considerar desde el principio el movimiento «sofístico», que domina la segunda mitad del siglo V, como una «desintegración» de lo bueno antiguo y en especial de la moral y de la religión. No obstante, el objetivo de los esfuerzos de los sofistas era el valor más alto de la moral tradicional, el honor conseguido con el trabajo y el éxito, *areté* «excelencia», que sólo de manera equívoca se puede traducir como «virtud». La novedad era que unos hombres singulares viajaban de un lugar a otro prometiendo, a cambio de un alto precio, enseñar esta *areté* y aseguraban poder «hacer mejores» a los individuos. Ello suponía sustraer el plan de vida y las oportunidades del individuo a las costumbres y a los hábitos establecidos por la familia y por la polis y subordinarlos a una planificación fundada críticamente. En el fondo se trata del desarrollo de una «formación superior» como instrumento para alcanzar el éxito; a la movilidad local se añade la movilidad social. Ejemplo de ello fue Protágoras de Abdera[2] que en torno a 450 se presentó en Atenas como *sophistés* y causó sensación; otros siguen su ejemplo en competencia con él, sobre todo Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hipias de Élide; su actividad se documenta desde los años veinte. Atenas se convierte en centro y foco de este movimiento espiritual; allí, a finales de los años sesenta, la democracia había alcanzado su desarrollo pleno; a cada ciudadano se le ofrecían nuevas posibilidades, aún no trazadas, en la política y en el sistema judicial, sólo con que supiera dar una buena impresión y convencer a sus interlocutores: el arte de «hablar bien» y de «conven-

40 El problema aparece por vez primera en Aesch. *Ag.* 369 s.

1 H. Raeder, *Was ist ein Sophist?*, 1918; «Platon und die Sophisten», *Medded. Danske Vid. Selsk.* 1939; Burkert, *Hermes* 88 (1960), pp. 174 s.; Guthrie (2), III, pp. 27-34. La palabra tiene un origen antiguo: Píndaro la emplea para referirse a sí mismo: *Isthm.* 5, 28.

2 *VS* 80; K. von Fritz, *RE* XXIII (1957), cols. 908-921; G. Vlastos, *Plato, Protagoras*, 1956, *Introduction*, en general: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1940, ²1942 [trad. esp.: *Historia del espíritu griego*, ⁴1987]; C. J. Classen (ed.), *Sophistik* (Wege der Forschung 187), 1976; R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason?*, 1999.

cer» llegará a ser el verdadero objeto de la doctrina sofista, aunque Protágoras, de manera más general, hablara de la «discreción» cómo objetivo de su enseñanza[3].

En la competencia recíproca entre maestros se abre para ellos y sus discípulos un nuevo campo de la oratoria, el debate; se crea así una nueva forma de agón, el agón de palabras en lugar de la competición gimnástica y se cultiva con ímpetu deportivo. Todo aquello de lo que entonces se hablaba podía incluirse en la discusión: política y educación de los hijos, filosofía natural y medicina, poesía y religión; se toman sobre todo las formas de la filosofía eleática, la marcada antítesis entre el «ser» y el «no ser», el argumentar sin miramientos más allá de toda apariencia. A partir de las reglas de la discusión se desarrollan los fundamentos de la lógica, a pesar de que las conclusiones falaces y capciosas «auténticamente sofistas» parecen estar en primer plano.

El mito queda relegado a un segundo plano; la palabra *mýthos*, en desuso en ático, se emplea devaluada para referirse a lo que narraban los antiguos poetas y que ahora sólo se cuenta a los niños[4]. También un sofista puede utilizar un «mito» como forma de discurso y como ornamento; pero el contar una historia que despierte admiración y deleite y que se pueda emplear, al menos parcialmente, como clave para comprender realidades complejas es algo que ya forma parte del pasado; hay objeciones, contra-objecciones, argumentos, *lógos*, en el sentido de «dar razón», todo ello asociado a la confrontación de individuos críticos. Según afirma Protágoras, «a todo argumento se contrapone otro argumento»[5].

En el año 444 se encarga a Protágoras que redacte las leyes para la nueva ciudad de Turios[6]; no se habla de superación de la moral. También la famosa frase de Protágoras, que podía «convertir el discurso más débil en el más fuerte»[7], expresa sólo que en una discusión intelectual o jurídica el vencedor no está establecido *a priori* y de manera inmutable. El ámbito de lo factible, y también de lo manipulable, se amplía claramente, el individuo logra mayor conciencia de su poder así como de sus límites. Y si en las discusiones de los sofistas se exponían muchas tesis bienintencionadas ante un público cada vez más numeroso, de sus contradicciones debía de derivarse un efecto negativo: incierto es todo lo que allí se afirma, incluso las palabras de los hombres «sabios» y también las de los «antiguos», los antepasados; todo discurso puede ponerse en duda. De la «ilustración» se deriva una inseguridad general; no faltan las reacciones hostiles contra los sofistas, ni tampoco las calumnias; esa frase de Protágoras se tergiversa, como si él prometiera abiertamente convertir lo injusto en justo[8].

El concepto central de la reflexión sofista es ahora el *nómos*, que significa al mismo tiempo «costumbre» y «ley»[9]. Las leyes las crean los hombres y las enmien-

3 Plat. *Prot.* 318e.
4 A. Horstmann, *Historisches Wörterbuch der Philosophie, s.v. Mythos, Mythologie*, VI (1894)[4], cols. 281-318. Por primera vez, con el significado particular, contrapuesto a *lógos* en Pind. *Ol.* 1, 29 [trad. esp. de A. Bernabé y P. Bádenas, 2002]; cfr. *Nem.* 7, 23; 8, 33; luego Eur. *Hippol.* 197; Diog. Apoll. *VS* 64 A 8.
5 A 20; B 6a.
6 Heraclid. fr. 130 Wehrli[2] = Diog. Laert. 9, 50.
7 A 21.
8 En las *Nubes* de Aristófanes, cfr. K. J. Dover, *Aristophanes' Clouds*, 1968, pp. LVII s.
9 F. Heinimann, *Nomos und Physis*, 1945; M. Ostwald, *Nomos and the Beginning of Athenian Democracy*, 1969.

dan arbitrariamente; ¿y qué es la tradición sino una suma de disposiciones semejantes? La ampliación del horizonte gracias a los viajes y a las narraciones de viajes tiene consecuencias: con creciente interés se toma conciencia de los relatos acerca de pueblos extranjeros, entre los cuales todo es completamente distinto (nos han llegado las digresiones etnográficas de Heródoto); todos los principios dados por obvios por la costumbre pueden verse así sacudidos. Esta constatación se vuelve especialmente peligrosa en contraposición al concepto, postulado por la filosofía de la naturaleza, del «devenir» (*phýsis*) del cosmos y de todas las cosas contenidas en él por su propia ley. El primero que formuló este concepto fue probablemente Arquelao, discípulo de Anaxágoras, en torno a 440: lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello no existen por naturaleza (*phýsis*), sino por tradición (*nómos*), por una convención humana que puede cambiarse arbitrariamente[10].

Pero es en la tradición, en el *nómos*, como sabían los griegos, en lo que se basa especialmente la religión. A ésta, con el distanciamiento del *nómos*, se le arrebata, al menos en teoría, su fundamento. Bien es cierto que uno puede decidir ponerse del lado del *nómos*; Píndaro ya había dado la pauta al empezar así un poema: «Tradición (*Nómos*), reina de todo, de los mortales y de los inmortales»[11]; ahora se interpreta así: «a través del *nómos* creemos en los dioses y vivimos, en la medida que distinguimos entre justo e injusto»[12]. Pero los dioses ya no forman parte de la incuestionable necesidad de ser.

El enunciado teórico más significativo procede, una vez más, de Protágoras. En realidad se trata sólo de la importante frase inicial que se ha conservado de un libro *Sobre los dioses*:

> Acerca de los dioses no me es posible saber ni que existen ni que no existen ni cuál es su aspecto. Y es que los impedimentos para saberlo son muchos: la falta de evidencia y la brevedad de la vida humana[13].

A pesar de estar formulada de una manera aparentemente contenida, la frase tuvo un efecto perturbador; se dice que Protágoras fue por ello llevado a juicio, del que se libró huyendo, y que durante la huida se ahogó merecidamente en el mar, mientras que su libro fue quemado públicamente en Atenas[14]. En verdad este tipo de medidas, si alguna vez se adoptaron, se tomaron decenios después de la llegada de Protágoras a Atenas, como en el caso de Anaxágoras. El paso que dio Protágoras fue la aplicación de la alternativa eleática de «ser y no ser» a la teología; y la respuesta era un ni-ni: ni la realidad de los dioses viene dada, ya que no es evidente (*ádelon*), ni puede ser por tanto objeto de ningún saber. En otro escrito epistemológico Protá-

10 Diog. Laert. 2, 16 = *VS* 60 A 1.

11 Pind. fr. 169a, 1-2 Maehler [trad. esp. de E. Suárez, *Píndaro, Obra completa*, 1988]; M. Gigante, *Nómos basileús*, ²1999.

12 Eur. *Hec.* 798 s., cfr. Plat. *Leg.* 889e; véase V 4, n. 83.

13 B 4: es difícil determinar a partir de estas palabras cuál podría ser el contenido del libro; cfr. C. W. Müller, «Protagoras über die Götter», *Hermes* 95 (1967), pp. 140-159.

14 K. von Fritz, *RE* XXIII (1957), cols. 909-911; los datos sobre el proceso por *asébeia* son contradictorios (Diog. Laert. 9, 8, 52; 54; A 3: trad. it.: Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, ed. de M. Gigante, 1962) y Plat. *Men.* 91e = A 8 se opone a todos ellos. Sobre la quema de libros: A 3; W. Speyer, «Büchervernichtung», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), pp. 123-152.

goras sostuvo el relativismo de la «verdad»: para cada uno vale lo que le parece, pero sólo para él:

> El hombre es la medida de todas las cosas. De las que son, lo es de que son, y de las que no son, lo es de que no lo son[15].

Lo que se presenta de este modo no puede ser «dios», porque dios sería lo más fuerte, lo absoluto; así la «falta de evidencia» permanece impenetrable.

Un enunciado de este tipo, al igual que la crítica a los dioses de Jenófanes, se caracteriza por el hecho de que, una vez expresado, no puede ser revocado ni rebatido. En el fondo, incluso Heródoto está de acuerdo con Protágoras: «todos los hombres tienen nociones similares sobre los dioses»[16], esto es, ninguno sabe nada seguro y por ello prefiere Heródoto no hablar de la *theología* egipcia. «Cuál es el aspecto»[17] de los dioses es algo que ya determinaron Homero y Hesíodo para los griegos; pero se trata sólo de invenciones de los poetas. Por ello, es seguro en cualquier caso que los dioses no tienen forma humana[18].

Era claro no obstante que la vieja alusión a las «mentiras de los poetas» no bastaba para solucionar el problema de la religión. En el período entre 430 y 400 aparecen Pródico, Demócrito y Critias con respuestas más refinadas a la cuestión de cómo los hombres llegan a la idea de que existen dioses. La tesis de Protágoras de que no son evidentes, de que su existencia es extremadamente problemática se presupone ya con naturalidad. Pródico[19] parte del lenguaje, intenta entender el ser a partir de los «nombres»; para él el planteamiento es el siguiente: ¿cómo llegan los hombres a usar los nombres de los dioses? En una exposición especulativa del estado originario de la humanidad y del desarrollo de la cultura, da a esta pregunta una doble respuesta: en un principio, se llamó «dios» y se veneró como tal a lo que aportaba mayores beneficios a los hombres: el sol y la luna, las fuentes y los ríos; lo húmedo en general se veneró como Posidón y el fuego, como Hefesto. Más tarde se veneró a personas que iban de un lado a otro enseñando, como si fueran sofistas *avant la lettre*, porque traían el progreso, introducían nuevos cultivos: Deméter, el cereal, y Dioniso, el vino. Los mitos sobre la llegada de los dioses se reducen a un «núcleo histórico»; el culto se convierte en conmemoración; «utilidad» y progreso son los criterios. La contraposición con respecto a la religión existente es bastante radical: los dioses tradicionales ni existen ni pueden ser objeto de conocimiento.

Demócrito de Abdera, cuya teoría atomista llegaría a ser muy importante para el desarrollo de la física, presenta asimismo el desarrollo de la religión en una historia especulativa de la humanidad, pero deja hablar al sentimiento y a la imaginación en lugar de recurrir a consideraciones acerca de lo útil: los hombres observaron lo que ocurría en el cielo, trueno y rayo, eclipses de sol y de luna, se asustaron y creyeron que se debían a poderes superiores; también observaron cómo el cambio regular de

15 B 1.
16 Herod. 2, 3, 2.
17 Herod. 2, 53, 1 parece casi una cita de Protágoras B 4
18 Cfr. Herod. 1, 131 con 1, 60, 3 y 7, 129.
19 *VS* 84 B 5 y *Pap. Herc.* 1438 fr. 19, A. Henrichs, *HSCP* 79 (1975), pp. 107-123.

las estaciones del año dependía del cielo, reconocieron su ley y veneraron el poder que la determinaba. «Algunos de entre los hombres sensatos, tendieron sus manos hacía lo que los griegos hoy llaman 'aire' y lo llamaron a todo 'Zeus'; y dijeron: él lo sabe todo, da y quita, él es rey de todo»[20]. Por tanto, el temor, por un lado, y el reconocimiento del orden, por otro, llevan espontáneamente al gesto de veneración; el nombre mítico se da rápidamente. La filosofía, en cambio, explica los rayos y los eclipses de sol de otra manera «natural» y el orden cósmico es para el atomismo una casualidad transitoria. De la religión queda el valor sentimental y quizá un primer estadio de verdadera comprensión; en realidad, la necesidad ha determinado todo de antemano, lo que era, lo que es y lo que será.

Junto a esta idea encontramos en Demócrito una teoría que explica experiencias religiosas subjetivas, en particular sueños y visiones, en los que también pueden aparecer dioses como los describen los poetas: estas apariciones no es que no sean nada pero tampoco son mensajeros de una realidad superior, sino *eídola*, «imágenes», figuraciones atómicas casuales que se han separado de figuras reales y quizá también han cambiado su aspecto; pueden asustar, perjudicar o beneficiar como otras cosas que suceden en la vida[21]. Pero no contienen nada que supere el nivel de la doctrina universal del ser y de la naturaleza; su sentido se agota en sí mismas.

Más peligrosa es la teoría de que la religión deriva de una mentira intencionada y consciente. Se presentó en un drama *(Sísyphos)* atribuido a Eurípides o a Critias[22]. Una vez más, el origen de la cultura constituye el marco en que se expresa la tesis: al principio, la vida del hombre era desordenada y brutal; entonces los hombres establecieron las leyes y así el derecho se convirtió en tirano. Pero las malas acciones secretas permanecían impunes. Por ello, un hombre inteligente «inventó» el temor a los dioses: convenció a los hombres de la existencia de un demon, rebosante de vida inmortal, que oye y ve con su espíritu, al que no se le escapa nada de lo que uno dice, hace o piensa; como morada asignó a los dioses la esfera de donde les llegaba a los hombres el temor y el beneficio: el cielo.

Aquí parece que se reúnen y se superan hábilmente todos los planteamientos anteriores; el «temor» y el «beneficio» que proceden del cielo recuerdan a Demócrito y a Pródico; también se menciona el «sabio» orden del tiempo. Como paradigma del dios en general se toma el dios de Jenófanes, el que «oye y ve con el espíritu». Pero no es la experiencia espontánea ni el reconocimiento lo que conduce a

20 *VS* 68 A 75 (cfr. Henrichs, pp. 96-106) y B 30; texto, con Wilamowitz, según Clem. Alex. *Protr.* 68. D. McGibbon, «The Religious Thought of Democritus», *Hermes* 93 (1965), pp. 385-397; H. Eisenberber, «Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter», *RhM* 13 (1970), pp. 141-158.

21 A 77; 137; B 166.

22 *VS* 88 B 25; véase V 3.1, n. 13. A. Dihle, *Hermes* 105 (1977), pp. 28-42, defiende la autoría de Eurípides, pero olvida el testimonio de Epicuro 27, 2, 8 Arrighetti; véase asimismo D. Sutton, *CQ* 31 (1981), pp. 33-38; M. Winiarczyk, «Nochmal das Satyrspiel Sisyphos», *WS* 100 (1987), pp. 35-45 (*contra*, a favor de Dihle, H. Yunis, *ZPE* 75 [1988], pp. 39-46); M. Davies, «Sisyphos and the Invention of Religion ('Critias' *TrGF*1 [43] F 19 = B 25 DK)», *BICS* 36 (1989), pp. 16-32; cfr., además, R. Rossi, *Revista de Letras* 35 (1995), pp. 185-193; M. C. Santoro, *Elenchos* 18 (1997), pp. 257-276; Ch. H. Kahn, «Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphos* Fragment», *Phronesis* 42 (1997), pp. 247-262; J. Holzhauser, «Zu *TrGF* 43 F 19 (= *Vors.* 88 B 25)», *Hermes* 127 (1999), pp. 286-292 [cfr. R. Kannicht, *TGrF* V Euripides, 2, 2004, pp. 658-659, que considera que el fragmento es de Critias].

la religión, sino el cálculo inteligente de un legislador. No se dice que éste actúe según los intereses de la clase dominante por motivos egoístas; se trata de respeto de la ley sin excepciones y además, la nueva doctrina procura «alegría» a los hombres. Y sin embargo, se trata de una «mentira» que «oculta la verdad». En consecuencia, la verdad sería que no existen dioses y que el injusto no tiene nada que temer, en la medida en que pueda escapar a los guardianes humanos del orden.

Con Protágoras, Pródico y Critias aparece el ateísmo, al menos como posibilidad y, aunque no se exprese directamente, no se puede pasar por alto ni excluir[23]. Se puede ver en el descubrimiento del ateísmo uno de los grandes acontecimientos en la historia de las religiones. Por supuesto es necesario distinguir: que se pueda dudar de la existencia de los dioses es algo que en el fondo está ya contenido en la invocación piadosa de la *Odisea*: «en verdad que aún veláis los dioses en el vasto Olimpo, puesto que definitivamente los pretendientes han pagado su desenfrenada soberbia»[24]. En *Los Persas* de Esquilo, representados en 472, se dice que ciertas personas sostienen que los dioses no existen en ningún lugar[25]. Cuando Tucídides[26] menciona que en la catástrofe de la peste el temor a los dioses se desmoronó, porque morían tantos piadosos como impíos, no hace sino describir lo que podía suceder en cualquier momento. Platón sostiene que la mayoría de los hombres profesan el ateísmo práctico[27]. Pero la afrenta consciente contra la religión, la «burla» de los piadosos y de sus actos cultuales[28], no encontró un soporte teórico hasta la época de los sofistas. En el escrito de un médico, que intenta explicar los trastornos psíquicos de mujeres jóvenes «de un modo natural», se encuentra la frase: «cuando las mujeres consagran a Ártemis todo lo que pueden, incluso los vestidos más costosos, instigadas por los adivinos, se dejan engañar»[29]. En Aristófanes, una mujer que elabora coronas se lamenta porque Eurípides ha convencido a la gente de que no existen los dioses y con ello arruina su negocio[30]. Cuando el poeta Cinesias funda junto a sus compañeros una asociación de *kakodaimonistaí* [«compañeros del demon malvado»], que se reúnen para un banquete comunitario en los días infaustos[31], la provocación aún depende de la costumbre existente, la transición a los misterios privados, fundada en la protesta, está en curso. Tampoco en el caso de la profanación de los misterios en 415, que acabó con la carrera de Alcibíades, queda claro si se trataba de una maliciosa parodia de los ritos eleusinios, como supone la mayoría de los críticos modernos sin haber analizado el problema, o de un grupo de conspiradores

23 A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, 1922; Reverdin, pp. 208-241; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* I, 1966; P. A. Meijer en Versnel, pp. 216-231; W. Fahr, *Theoùs nomízein*, 1969; M. Winiarczyk, «Wer galt in Altertum als Atheist?», *Philologus* 128 (1984), pp. 157-183; idem, «Methodisches zum antiken Atheismus», *RhM* 33 (1990), pp. 1-15 [del mismo autor, y fundamentales, *Bibliographie zum antiken Atheismus 17. Jahrhundert-1990*, 1994, y *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, 2002].

24 *Od.* 24, 351s. [trad. esp. de Carlos García Gual].

25 Aesch. *Pers.* 497s.

26 Thuc. 2, 53, 4; 52, 3.

27 Plat. *Leg.* 948c.

28 Xen. *Mem.* 1, 4, 2; Plat. *Leg.* 908c.

29 Hippocr. *De virg.* VIII 468 Littré.

30 Aristoph. *Thesm.* 448-452.

31 Lys. fr. 143 Baiter-Sauppe = Ath. 551e.

unidos por vínculos inviolables a través de la iniciación, como temían los contemporáneos[32]. Pero resulta significativo en qué medida lo personal y la arbitrariedad se habían hecho posibles en el ámbito de la religión. Por ello, también las doctrinas de la filosofía natural debieron de tener un efecto predominantemente negativo, precisamente por su antagonismo recíproco. En *Las Nubes* de Aristófanes, representadas en 423, se escenifica una alianza profana entre sofística y filosofía natural, Protágoras y Diógenes de Apolonia bajo la máscara de Sócrates: en el «pensadero», donde lo injusto se vuelve justo, los «dioses» ya no son una moneda en curso; no es Zeus el que llueve y truena sino las nubes y sobre ellas domina, como fuerza que todo lo mueve, el torbellino *(Dínos)*: «*Dínos* es rey, ha destronado a Zeus»[33]. El modo en que, al final de la comedia, con el retorno a los dioses antiguos, se quema a los ateos en su propia casa ya no es en el fondo divertido. La puesta en duda de los dioses se vuelve tragedia en un drama perdido de Eurípides: Belerofontes, ante la felicidad de los malvados y la miseria de los piadosos, deja de creer en la existencia de los dioses; quiere cerciorarse subiendo al cielo con el caballo alado Pégaso; sin embargo, el final no es el conocimiento, sino la caída y la locura[34].

El ateo más eminente del siglo V es Diágoras de Melos[35] que no es ni un filósofo ni un teórico, sino un poeta; citar «piadosos» cantos a los dioses de su obra fue más tarde una broma filológica. Su ateísmo, sin embargo, sólo puede comprenderse a través de anécdotas: en Samotracia, ante las ricas ofrendas votivas consagradas a los grandes dioses para salvarse de los peligros del mar, dijo que éstas serían mucho más numerosas si todos los ahogados hubiesen tenido la oportunidad de comportarse del mismo modo[36]; las estadísticas refutan la creencia en los milagros. Él revelaba a todo el mundo los misterios eleusinios y «los convertía en banales»[37]; a la luz del día la celebración de los misterios no es nada. Por ello, Diágoras fue acusado en Atenas de impiedad *(asébeia)*; escapó del castigo, pero se le persiguió por todo el imperio marítimo del Ática.

Frente al ateísmo, los juicios por *asébeia*, posibles desde tiempos antiguos, adquirieron una nueva dimensión[38]. De la impotencia de quienes están ligados a la tradición surge una irritación que puede llegar a ser peligrosa. Momentos políticos o

32 D. Macdowell, *Andocides on the Mysteries*, 1962.

33 Aristoph. *Nub.* 247; 380; 828. Antes Cratino había atacado como *átheos* a un tal Hipón, filósofo de la naturaleza, fr. 167 Kassel-Austin = *VS* 38 A 2.

34 Eur. *Bellerophóntes* fr. 286 Kannicht. Chr. Riedweg, «The 'Atheistic' Fragment from Euripides' Bellerophontes», *Illinois Classical Studies* 15 (1990), pp. 39-53; M. Paterlini, «Note al Bellerofonte euripideo», *Sileno* 19 (1993), pp. 513-523. En general sobre Eurípides «ateo» según las fuentes antiguas: M. Winiarczyk, *Philologus* 128 (1984), pp. 171-172; M. R. Lefkovitz, «Was Euripides an Atheist?», *Studi Italiani di Filologia Classica* 5 (1987), pp. 149-166; ead., «'Impiety' and 'Atheism' in Euripides' Dramas», *CQ* 39 (1989), pp. 70-82.

35 F. Jacoby, *Diagoras ho atheos, Abh.*, Berlín, 1959; *Diagoras Melius. Theodorus Cyrenaeus*, ed. M. Winiarczyk, 1981. M. Winiarczyk, *Eos* 67 (1979), pp. 191-213; 68 (1980), pp. 51-75, sostiene que el ateísmo de Diágoras es una construcción más tardía, pero no hace justicia al testimonio de Epicuro (v. *supra* n. 22). Jacoby fecha el proceso en torno a 431; la fecha tradicional del 415 es sostenida por L. Woodbury, *Phoenix* 19 (1965), pp. 178-211 y Winiarczyk, 1981, p. VII [R. Janko, *Classical Philology* 96, 2001, 1-32, sostiene que Diágoras es el autor del *Papiro de Derveni*, *contra* G. Betegh, *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, 2004, pp. 373-380].

36 Diog. Laert. 6, 59; Cic. *De nat. deor.* 3, 89 (= fr. 37 y 36 Winiarczyk).

37 Crater. *FGrHist* 342 F 16; Melant. *FGrHist* 326 F 2-4.

38 Véase V 4, n. 78.

personales deben añadirse también como factores desencadenantes. El proceso contra Diágoras pudo estar motivado por la profanación de los misterios, pero, en torno a 432, un tal Diopites logró hacer aprobar un nuevo decreto popular que llegaba mucho más lejos: se debía «denunciar a aquellos que no creyeran en los seres divinos (*tà theîa*) o que difundieran doctrinas sobre las cosas celestes»[39].

Se sabía que este decreto estaba dirigido contra Anaxágoras y que también debía de afectar a Pericles; Anaxágoras, que enseñaba en Atenas desde hacía 30 años, abandonó la ciudad; su afirmación más célebre, que Helio, como otros cuerpos celestes, era una masa de metal incandescente, se confirmó, según él, con la caída de un meteorito en 467. Ahora tales doctrinas debían ser prohibidas por el Estado. Sin embargo, parece que posteriormente este decreto dejó de aplicarse y cayó en el olvido. Pero el conflicto entre piedad y explicación de la naturaleza, y, de hecho, la «sabiduría» en general siguió estando presente desde entonces; resuena en las «nubes» como en Eurípides[40].

Fueron procesos por *asébeia* de tipo antiguo, dirigidos contra acciones sacrílegas concretas, los que tuvieron lugar en 415 por la mutilación de las hermas y por la profanación de los misterios; con ello, las sospechas políticas crearon una atmósfera de guerra civil y se llevaron a cabo muchas condenas a muerte[41]. Esta vez la acusación contra Sócrates, que se presentó en 399, se formuló de un modo diferente: «Sócrates comete injusticia, porque no cree en los dioses en los que cree la ciudad, sino que introduce otros seres demónicos»[42]. Según los testimonios concordantes de Platón y Jenofonte, Sócrates era un hombre devoto en todos los sentidos: celebraba sacrificios, saludaba al sol cuando salía con una oración, recomendó a Jenofonte que consultara el oráculo de Delfos, aceptó, como decisivo en su vida, el vaticinio de Apolo, que lo designaba como «el más sabio». Lo que le llevó al aislamiento fue una experiencia singular, que desde nuestro punto de vista estaría al borde de lo patológico, una especie de voz que en las situaciones más diversas le obligaba a detenerse imprevisiblemente. Él mismo decía que «le ocurría algo demónico»; incluso para él mismo era algo demasiado enigmático como para poder definirlo como «divino». Ello hacía que le fuera imposible llevar una vida de ciudadano normal y también una actividad política; lo que le quedaba era una existencia basada en el diálogo-interrogatorio en el círculo de sus discípulos, que estaban fascinados con él. Desde el punto de vista jurídico, el hecho determinante para la acusación era la «introducción de dioses nuevos»[43]; no obstante, Platón hace afirmar a su acusador que Sócrates era un ateo, que difundió doctrinas como las de Anaxágoras y quizá muchos de los 350 jueces que lo declararon culpable fueran de la misma opinión. Se puede concebir aquí también un trasfondo político del proceso. Pero la desconfianza general contra los «sabios» puede haber sido decisiva ante el tribunal popular de los 600. En las *Bacantes* de Eurípides, con las que la tragedia del siglo V

39 Plut. *Pericl.* 32: datación errónea: Diod. Sic. 12, 39, 2; J. Mansfeld, *Mnemosyne* 33 (1980), pp. 79-95, espec. p. 80, tras una detallada reconsideración de los testimonios, data el decreto de Diopites en 438-437 a.C.

40 Eur. fr. 913 Kannicht.

41 Véase *supra*, n. 32.

42 Diog. Laert. 2, 40; Plat. *Apol.* 24b; Xen. *Mem.* 1, 1, 1; A. E. Taylor, *Socrates*, 1933, pp. 89-129; Guthrie (2), III, pp. 380-385.

43 Véase V 3.3, n. 28.

encuentra un cierre memorable, encontramos la frase: «lo sabio no es la sabiduría»[44]; Penteo, el inteligente representante del orden racional, encuentra un lamentable final; el irracionalismo se eleva contra la «ilustración».

3. La salvación: religión cósmica y metafísica

3.1. Planteamientos presocráticos

La decadencia de la autoridad de los poetas y del mito que procuran, no trajo consigo el fin de la religión; había crecido demasiado ligada a la vida real. Por el contrario, la perturbación de los esquemas antiguos pudo tener un efecto liberador para la reflexión sobre lo divino: desde Jenófanes se establece el concepto de «lo que le es adecuado» al dios y, con el nuevo entusiasmo por los experimentos radicales del pensamiento, se pudieron extraer todas las consecuencias, sin los impedimentos de la tradición[1]. Existen ahora ciertos postulados acerca de qué es un dios si debe ser dios: no es antropomorfo, eso ya no es en verdad discutible; un dios no es sólo inmortal, sino que tampoco ha sido generado; es autosuficiente y no necesita nada: ésa es su fuerza y su dicha; dios actúa a través de su espíritu, es omnisciente y lo gobierna todo; sigue sin resolverse el problema de si realmente se ocupa de los individuos. En el fondo se conservan y se vuelven absolutas las antiguas definiciones de los dioses, «siempre existentes», «más fuertes», «bienaventurados», sólo se añade como novedad el elemento «espiritual», que sustituye al ingenuo antropomorfismo.

Un ejemplo de cómo a través de la crítica a los dioses triunfa el concepto «puro» de dios nos lo proporciona el *Heracles* de Eurípides. Ya no resulta aceptable que Hera por celos aniquile a Heracles, haciendo que en un ataque de locura mate a su mujer y a sus hijos, a pesar de que la catástrofe se represente en el escenario como sangrienta realidad. «¿Quién podría dirigir sus súplicas a una diosa de tal calaña?» «Yo no creo que los dioses deseen uniones que no están permitidas, y nunca he creído ni nadie me convencerá jamás de que han encadenado sus manos ni que uno es soberano de otro. Pues un dios, si de verdad existe un dios, no tiene necesidad de nada. Esto son lamentables historias de los aedos»[2]. El hecho de que Heracles con estas palabras ponga en duda su propia existencia y que la tragedia pierda su base con el mito hace que la poesía de Eurípides sea tan problemática y complicada.

Empédocles incorporó en su poema sobre la naturaleza un pasaje «teológico», un «relato cabal sobre los dioses»: no se pueden concebir como figuras humanas ni como seres mixtos, «sino augusta, indescriptible inteligencia que recorre el universo todo con pensamientos raudos»[3]; así continúa la vía iniciada por Jenófanes.

44 Eur. *Bacch.* 395; *insaniens sapientia*: Horat. *Carm.* 1, 34, 2.

1 Véase VII 1, n. 14; Jaeger, pp. 62-64; O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*, 1970.

2 Eur. *Her.* 1307s.; 1341-1346 [trad. esp. de J. L. Calvo Martínez]; véase V 3.1, n. 5; cfr. *Iph. Taur.* 386-391; *Tro.* 983-989.

3 Empedocl. *VS* 31 B 131; 134; estos fragmentos forman parte del poema sobre la naturaleza: Ch. H. Kahn, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42 (1960), p. 6, n. 8; Zuntz, pp. 211-218 [La aparición del papiro de Estrasburgo con nuevos fragmentos del *Sobre la naturaleza* de Empédocles ha obligado a

Pero ahora se llega en el poema didáctico de Empédocles a una auténtica inflación de lo divino: llevan nombres de dioses los cuatro elementos, son dioses las fuerzas motoras del amor y del odio, «Afrodita» y «Neîkos»; «dios» es también el *sphaîros*, la mezcla armónica de todo que se desgajó cuando nació nuestro mundo. Resta oscuro cómo se vincula sistemáticamente a todo esto el espíritu-dios anunciado solemnemente. Pero en cualquier caso, Empédocles en su poema de la naturaleza no se aparta de lo religioso: es profeta de una piedad «pura» y «buena».

Ya Heráclito había dicho que «todas las leyes humanas se nutren de lo uno, de lo divino»[4]; Empédocles parte de ahí y lleva la «ley» a un contacto aún más estrecho con el cosmos:

> Pero lo que tiene valor de ley se extiende para todos sin fisuras,
> por el éter de dominios anchurosos y el infinito resplandor del sol[5].

Un eco de tales ideas resuena en el canto coral central del *Edipo Rey* de Sófocles: el coro se reconoce en

> la pureza devota de todas las palabras
> y las obras, para las que se establecen leyes
> sublimes, en el celeste
> éter generadas, de las que el Olimpo
> es padre único, y no fue
> la mortal naturaleza de los hombres
> la que las alumbró, ni jamás el olvido
> dejará que se adormezcan:
> hay en ellas un gran dios y no envejece[6].

Existen leyes, leyes de la *eusébeia*, que tienen sus raíces en el cielo, más allá del arbitrio humano, eternas como el mismo cosmos. Así, la especulación sobre la naturaleza procura un punto de partida para superar la separación entre *phýsis* y *nómos* y da a la piedad una nueva base inquebrantable.

Los discípulos de Anaxágoras desarrollaron con éxito tales ideas, mientras que del propio Anaxágoras no tenemos ningún comentario sobre dios o sobre lo divino; sí que es cierto que enseñó que el Intelecto (*Noûs*) lo mueve y lo domina todo, pero no lo llama explícitamente dios[7]. En cambio, Diógenes de Apolonia, que equipara este *noûs* con el aire, no tiene inconveniente en llamar también «dios» y «Zeus» a este «cuerpo eterno e inmortal» que atraviesa todo y reina sobre todo[8]. En cada hombre pensante y sensible está contenida una parte de ese aire pensante, una

---

una revisión de los elementos religiosos del poema. Cfr. A. Martin y O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, 1999 (y la reseña de L. Gemelli Marciano, *Gnomon* 72 (2000), pp. 389-400); R. Janko, «Empedocles, *On Nature* I 233-364: a New Reconstruction of *P. Strasb. Gr.* Inv. 1665-6», *ZPE* 150 (2004), pp. 1-26; A. Bernabé, *De Tales a Demócrito*, ²2001, pp. 327-340].

4 B 114; véase VII 1, n. 29.

5 B 135.

6 Soph. *Oed. tyr.* 863-872.

7 *VS* 59 B 12.

8 *VS* 64 B 5; A 8.

«pequeña parte de dios»[9]. El espíritu humano es una parte del cosmos-dios: una idea inaudita y fascinante. Eurípides retoma este concepto: «el *noûs* en cada uno de nosotros es un dios»[10]; en las *Troyanas* pone en boca de Hécuba esta oración[11]:

> Soporte de la tierra y que sobre la tierra tienes tu asiento,
> ser inescrutable, quienquiera que tú seas,
> Zeus –ya necesidad de la naturaleza o mente de los hombres– .
> ¡A ti dirijo mis súplicas! Pues conduces todo lo mortal
> conforme a justicia por caminos silenciosos.

En la tragedia, no obstante, la justicia divina, radicada en el cosmos, demuestra ser no menos ilusoria que la justicia humana; también la «nueva» oración se pierde en el vacío.

Y sin embargo, el planteamiento que vincula dios, espíritu, cosmos y orden justo se desarrolla de manera sorprendente tanto en el ámbito cosmológico como en la doctrina del alma. Tuvo una inusual fuerza de penetración la tesis de que el manifiesto buen orden del mundo confirma la existencia de una mente superior que todo lo domina, una «providencia» (*prónoia*)[12]. Ya en Heródoto[13] se encuentra una alusión a la «providencia divina» que se manifiesta en el hecho de que los leones tienen sólo una cría de cada vez, mientras que los animales que les sirven de presa se reproducen más rápido. Diógenes de Apolonia desarrolla detalladamente estas reflexiones:

> No sería en efecto posible que, sin inteligencia, estuviera repartido todo de un modo tal como para albergar la medida de todas las cosas –del invierno, del verano, de la noche y el día, de las lluvias, los vientos y las bonanzas–. En cuanto a las demás cosas, si uno quiere observarlas reflexivamente, descubrirá que su disposición es la más perfecta que darse puede[14].

Jenofonte hace a Sócrates pronunciar observaciones detalladas de este tipo para rebatir al ateo[15]: el modo en que el hombre está creado, con ojos y orejas, lengua y dientes, órganos para respirar y para la digestión, sólo puede ser obra de una *prónoia*, un espíritu divino que se ocupa de los hombres de manera evidente; sería realmente sorprendente si habitara en los hombres un «espíritu» y en el cosmos, infinitamente más grande, no se pudiera encontrar un espíritu que lo rigiera. Con ello se consigue un argumento empírico para la existencia y la acción del dios, que pudo conservarse hasta Darwin.

No menos prometedoras para el desarrollo posterior son las especulaciones sobre el espíritu y el alma que ello trae consigo. El elemento que con su presencia da

9 A 19, § 42.
10 Eur. fr. 1018 Kannicht.
11 Eur. *Tro.* 884-888. [trad. esp. de J. L. Calvo Martínez].
12 W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 1924.
13 Herod. 3, 108.
14 B 3.
15 Xen. *Mem.* 1, 4; 4, 3.

vida al hombre y al animal, el «alma» *(psyché)*, se entiende naturalmente como algo que es y por tanto como un tipo de materia especial: fuego, aire o una materia intermedia, que también puede definirse como éter; si ahora se acepta universalmente la lógica de Parménides, según la cual no puede haber en la realidad ni devenir ni extinción, del mismo modo, la «inmortalidad del alma» llegará a ser una mera obviedad. Si bien Parménides se inspira en la doctrina pitagórica de la metemspicosis[16], su lógica otorga a su vez una nueva base a la especulación. «Nada muere de todo lo que nace»[17]. Resultó fácil vincular esta idea a la asociación de alma y cielo que probablemente proviene de la influencia de la mitología irania del Más Allá[18]: el alma es materia celeste; con la muerte el cuerpo regresa a la tierra, tierra a la tierra, pero la *psyché* retorna al éter. Para Diógenes de Apolonia, el alma es una «pequeña parte de dios»[19], del aire que todo lo envuelve y todo lo gobierna. De modo similar, un hipocrático escribe que el «calor», presente en todo ser vivo, es «inmortal; comprende todo, ve, oye y sabe todo lo que es y lo que será»; cuando en el principio del mundo «todo estaba mezclado, la mayor parte de ello se retiró al círculo celeste más alto y a esto, según mi parecer, los antiguos lo llamaron éter *(aithér)*»[20]. «El éter ha acogido a las almas» se osó escribir en un epigrama en honor de los caídos en la guerra en 432[21]; en la *Helena*, representada en 412, Eurípides precisa: «el *noûs* de los muertos no está vivo, pero es inmortal y puede percibir si ha entrado en el éter inmortal»[22]. Obviamente sigue quedando sin resolver la cuestión de hasta qué punto se conserva la individualidad o si el alma del individuo se funde en lo impersonal, en lo que todo lo abarca. Pero la presencia en el hombre de algo inmortal, divino, su «espíritu», como parte de un espíritu que todo lo abarca, es algo que la religión homérica no había supuesto en absoluto; los misterios habían enseñado algo semejante como un secreto: origen divino y término divino; pero sólo se expresa de forma explícita, con pretensión de verdad objetiva, con la filosofía de la naturaleza.

En el momento en que lo natural y lo divino se unieron en una síntesis, se intentó superar también el conflicto con los poetas; en lugar de atacar a Homero, parecía más oportuno ganarse la antigua sabiduría como aliada. El artificio con el que lo lograron fue la alegoría[23]: se sigue presuponiendo que el mito narrado por los poetas, tal como es, no tiene sentido; pero se afirma que el poeta había querido expresar un «pensamiento oculto» *(hypónoia)*[24], que evidentemente escapa al oyente y al lector corriente y superficial. Así se nombra como primer alegórico a un rapsodo, Teágenes de Regio, que respondía directamente a los requerimientos de Jenó-

16 W. Burkert, *Phronesis* 14 (1969), pp. 28s.

17 Eur. *Chrysippus* fr. 839, 12 Kannicht.

18 Véase VI 2.3, n. 42.

19 Véase *supra* n. 9.

20 Hippocr. *Carn.* 2 (VIII 584 Littré) = *VS* 64 C 3. Cfr. asimismo Xen. *Mem.* 1, 4, 8; 17; 4, 3; 14.

21 En Potidea: *IG* I² 945 [= *IG* I³ 1179] = n° 20, 5 Peek [= P. A. Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca*, I, 1983, n° 10].

22 Eur. *Hel.* 1014s.; cfr. *Suppl.* 533; 1140; *Erechtheus* fr. 370, 71-72 Kannicht; cfr. también fr. 877; 971 Kannicht.

23 F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers*, tesis doct., Basilea, 1928; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956; P. Lévêque, *Aurea catena Homeri*, 1959; J. Pépin, *Mythe et allégorie*, 1970, pp. 25-27.

24 Plat. *Resp.* 378d.

fanes[25]. Tenemos información detallada acerca del empleo de tales métodos por parte de los discípulos de Anaxágoras. Diógenes de Apolonia «alaba a Homero porque habla de los dioses no de manera mítica sino veraz; al nombrar a Zeus realmente se refería al aire»[26]. Otras interpretaciones provienen de Metrodoro de Lámpsaco, que para nosotros son más enigmáticas de explicar que el texto de Homero[27]. Eurípides hace al adivino Tiresias dar una interpretación en parte filosófico-natural del nacimiento de Dioniso[28]. La visión más clara la aporta el papiro de Derveni, descubierto en 1962 y publicado provisionalmente en 1982[29]. El autor, que no escribe mucho más tarde del 400 a.C. y que claramente ha aprendido de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Demócrito, explica la teogonía de «Orfeo» según el principio de que con los personajes míticos y sus acciones sexuales y violentas en realidad se describe una cosmogonía filosófico-natural. Si en Orfeo se dice que *Moîra* ya estaba presente en el nacimiento de Zeus, ambos nombres significaban en realidad lo mismo: «aliento» (*pneûma*), como «razón pensante» (*phrónesis*).

> Y es que, antes de que fuera llamado *Zeus*, *Moîra* era la inteligencia del dios, siempre y por siempre [...] Dado que, de las cosas que son, cada una es llamada según aquello que predomina, todas las cosas fueron llamadas *Zeus* de acuerdo con este mismo principio. Pues el aire domina todas las cosas en la medida en que quiere[29a].

El mundo se diferencia en cuanto las cosas individuales se «separan», pero Zeus sigue dominando; cuando Orfeo describe un acto sexual del dios, significa que, a través de la mezcla de las cosas, surge algo nuevo. Según parece, el autor de nuevo opone a una piedad falsa, una religiosidad verdadera, más pura.

La teología cósmica, las especulaciones sobre la *psyché*, la correspondiente exégesis o más bien la reinterpretación de los poetas quedó como un *lógos* de algunos «sofistas» o «filósofos», al que siempre se oponían otros *lógoi*; ninguno de sus modelos se impuso; había tantas filosofías como filósofos. Pero si bien todas ellas se neutralizaron entre sí de este modo, quedó un efecto: se llegó a una típica actitud «ilustrada» de los hombres cultos con respecto a la religión. Tres principios caracterizan tal actitud[30]: se debe criticar a los poetas; sus mitos, entendidos en sentido literal, son falsos e impíos; hay «rasgos» de la teología que se deben aceptar: el poder de dios, la perfección, la espiritualidad; el ejercicio práctico de la piedad permanece intacto, se considera conciliable con la piedad «más pura» y, por tanto, un deber. Una pizca del escepticismo de Protágoras se une a la circunspección, heredada del

25 *VS* 8; R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, 1968, pp. 9-12 = *Geschichte der klassischen Philologie*, 1970, pp. 25-27 [trad. esp.: *Historia de la filología clásica*, 1981, reimp. 2004].
26 A 8.
27 *VS* 61.
28 Eur. *Bacch.* 286-297; sobre el verso 295 E. K. Borthwick, *CR* 16 (1966), pp. 136 s.; B. Gallistl, *Teiresias in den Bakchen des Euripides*, tesis doct., Berlín, 1979.
29 Véase VI 2.3, n. 2.
29a Cfr. A. Laks y G. W. Most, «A Provisional Translation of the Derveni Papyrus», en A. Laks y G. W. Most (eds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, 1997, p. 18 (col. 18-19) [A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, 2004, pp. 175-178]; Kouremenos-Parássolou-Tsantsanoglou, cit. en VI 2.3 n. 2].
30 D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, 1974.

pasado, en las cuestiones religiosas. La revolución religiosa termina con una actitud conservadora.

3.2. Platón: el Bien y el alma

Quien lee a Platón queda fascinado por el encuentro con un espíritu rico e inagotable que, al mismo tiempo, es uno de los maestros más refinados de la lengua griega. Platón es el primer filósofo cuya obra completa se ha conservado y establece para siempre la medida de lo que debe llamarse filosofía. Precisamente por ello, el estudio de Platón no llega a ninguna conclusión definitiva[1]. El hecho de que Platón nunca escriba en su propio nombre sino que componga diálogos en los que Sócrates conduce la discusión, es sólo uno de los problemas de interpretación que plantea este filósofo; a ello se añade que presenta lo importante de forma simbólica, mediante el consciente juego con el mito, que menciona cosas esenciales pero las oculta. No es éste el lugar para una interpretación completa del pensamiento de Platón; sólo se puede ofrecer un esbozo de las cadenas argumentativas, sobre las que se apoya su teología[2].

A partir de Platón, no hay ninguna teología que no se acoja a su sombra. Durante siglos, el platonismo fue el modo por excelencia en que se pensaba y se hablaba de dios, tanto en Occidente como en el Oriente islámico. El aliento de la antigüedad tardía y del cristianismo, que se atribuye así a Platón, llegó a ser un problema para muchos intérpretes de la antigüedad clásica. Sin embargo, los intentos de desvincular lo más posible a Platón, como «griego», del platonismo[3] pueden ser tan poco satisfactorios como la separación de Platón del mundo griego, tanto si se quiere considerar responsables, por el puesto especial que ocupan, corrientes órficas y orientales como aberraciones psíquico-individuales[4].

Desde Platón y a través de él, la religión se vuelve algo esencialmente distinto de lo que había sido. Para los griegos, como los conocemos desde Homero, la religión significaba aceptación de la realidad, de un modo ingenuo pero al mismo tiempo muy adulto, aceptación de la realidad incluyendo la corporeidad, la transitoriedad, la aniquilación, como terquedad heroica o como visión trágica. A través de Platón,

1 Además de los estudios de Zeller y Guthrie (véase VII 1, n. 1), cfr. las panorámicas de H. Cherniss, *Lustrum* 2-3 (1957-1958) y L. Brisson, *ibid.* 20 (1979) y 34 (1992); con la colaboración de H. Ioannidi [cfr. L. Brisson, *Platon: 1990-1995. Bibliographie*, 1999]; además P. Friedlaender, *Platon* I/II³, 1964; III³, 1975 (trad. it.: *Platone: eidos, paideia, dialogos*, por D. Faucci, 1979); ed. inglesa, *Plato*, 1958, 1964², 1968³; I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, 1962-1963; G. Vlastos, *Platonic Studies*, 1973.

2 P. E. More, *The Religion of Plato*, 1921; A. Diès, «Le dieu de Platon; la religion de Platon», en *Autour de Platon*, II, 1927, pp. 523-603; F. Solmsen, *Plato's Theology*, 1942; Reverdin, 1945; P. Boyancé, «La religion de Platon», *REA* 49 (1947) pp. 178-192; V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, 1949; *Platonisme et pensée contemporaine* I, 1970; W. J. Verdenius, *Platons Gottersbegriff*, Entretiens Fondation Hardt I, 1954, pp. 241-292; J. K. Feibleman, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, 1959; C. J. de Vogel, «What was God for Plato», en *Philosophia* I, *Studies in Greek Philosophy*, 1970, pp. 210-242. Sobre el mito platónico véase IV 2, n. 46.

3 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 1918; K. Hildebrandt, *Platon*, 1938 (trad. it.: *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, 1947).

4 Por ejemplo: G. Devereux, *Symbolae Osloenses* 42 (1967), p. 91; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, ²1983, pp. 135s.

la realidad pierde eficacia en favor de un mundo superior incorpóreo e inmutable que debe ser considerado como primario; el yo se concentra en un alma inmortal que es ajena al cuerpo y está presa en él. La «huida del mundo» es una consigna que ya está de hecho presente en Platón[5]. Por ello, se puede hablar de lo divino y de su relación con los hombres con un tipo totalmente nuevo de seguridad intelectual, con conceptos y demostraciones; donde antes los poetas tanteaban entre imagen y fórmula, se encuentra ahora una doctrina del ser que conduce directamente a dios.

El terreno estaba bien preparado. Existía una piedad dirigida al Más Allá en círculos órficos y estaba la filosofía de Parménides, que establecía un contraste entre el verdadero ser y la realidad aparente; los «Presocráticos» habían abierto el camino para una síntesis de religión y filosofía de la naturaleza, más allá de lo que la polémica de Platón deja ver[6]. A ello se añade el progreso decisivo de la matemática y de la astronomía[7], de las que Platón toma el método y el modelo para alcanzar un nuevo nivel en la discusión.

El Sócrates de Platón se opone claramente a los sofistas en el sentido de que él, en lugar de ostentar un supuesto saber, sigue planteándose cuestiones nuevas y con mayor profundidad que ellos. Si los sofistas prometen abiertamente enseñar la *areté*, se quedan desconcertados ante la pregunta de Sócrates, qué es lo que hace que la «virtud» sea realmente virtud, y el «bien», bien. El «bien» en un principio no se entiende en un sentido moral, sino que es todo aquello que es deseable, incluyendo lo útil. El irónico no-saber de Sócrates se basa, no obstante, en convicciones inquebrantables: que existe un bien que todo hombre, en la medida en que se haya fijado una meta, se esfuerza por alcanzar; que el bien tiene una esencia, que es en sí misma sólo buena y no puede ser a veces también dañina; que tiene que ver con el núcleo de la personalidad que se llama «alma». La aspiración a la *areté* llega a ser por tanto un esfuerzo por lograr un saber completo, que debe estar seguro de su objeto y ser, al mismo tiempo, «cuidado del alma»[8].

A partir de esta base construyó Platón su filosofía, con la que fue claramente más allá que el Sócrates histórico. El modelo de un saber seguro lo proporciona la matemática. Pero este saber no proviene de ninguna experiencia: en ella nunca se dan los objetos de la matemática en forma pura y, sin embargo, incluso un esclavo inculto puede descubrir un teorema[9]. Un saber auténtico de este tipo se encuentra en el alma desde el principio; su objeto existe fuera de la esfera empírica. Lo que vale para conceptos como «igualdad» debe también valer para «lo óptimo», que Sócrates buscaba, para lo verdadera y absolutamente justo, bello y bueno. Aquí se introduce la conceptualización eleática: el objeto del conocimiento perfecto es un «ser» que es atemporal e inmutable, no creado e imperecedero; es algo que en la experiencia se encuentra en múltiples formas cambiantes. A diferencia de Parménides, para el que el «ser» sólo puede ser uno e indiferenciado, el saber socrático en cambio concibe una multiplicidad distinta del «ser»; uno se diferencia del otro a través de su «forma» específica *(eîdos, idéa)*, al igual que cada persona tiene su propio «rostro» bien reconocible. Estas ideas están fuera del espacio y del tiempo, son incorpóreas y

5 Plat. *Tht.* 176ab.
6 Véase VI 3, nn. 14-16; VII 1, n. 33; VII 3.1.
7 *L&S*, pp. 299-368; 406-465.
8 Guthrie (2), III, pp. 467-473.
9 Plat. *Men.* 82b-e.

atemporales, «verdadero ser» que «siempre en la misma relación se comporta del mismo modo». Lo que en este mundo «es» algo, lo es a través de la participación de la idea; la idea es su causa cuando se presenta y cuando se retira.

No es necesario discutir aquí las múltiples dificultades lógicas, frecuentemente tratadas, de esta doctrina de las ideas[10]. Su verdadera fascinación se desarrolla a través de su relación con el alma: el alma del hombre es la que está capacitada para el conocimiento del ser. Lleva en sí un saber que no ha adquirido en esta vida: el saber es «recuerdo» (*anámnesis*)[11]. Así, el alma cognoscitiva supera la existencia entre la vida y la muerte. No en el sentido de que el alma misma sea «idea»; qué es exactamente el alma sigue siendo algo difícil de determinar[12]. Pero, si hay dos tipos de ser, el inmutable, verdadero, y el que deviene y muere y nunca «es» realmente, entonces el alma está claramente del lado del superior, del subsistente. La muerte afecta sólo al cuerpo: el alma es inmortal.

Lo que los sacerdotes de los misterios intentaban hacer creíble llega a ser así certeza de la más alta racionalidad; las especulaciones de los filósofos de la naturaleza se liberan de la vinculación a una materia del alma que se pueda demostrar de alguna manera. La palabra que en la tradición épica designaba a los dioses se convierte en el sello indeleble de la personalidad más auténtica: *athánatos*. No obstante, la imagen homérica de los dioses parece conservarse en una extraordinaria transposición: en Homero, los hombres efímeros que luchan, sufren y mueren están determinados por los dioses eternos que intervienen o se retiran; lo cambiante tiene parte en las figuras eternas. Claramente el antropomorfismo ya ha desaparecido; ahora son sustantivos neutros los que determinan lo que es: «lo justo», «lo bello», «el bien». Por ello, se asignan indisolublemente al alma humana como objetos de conocimiento; el alma ya no puede ser abandonada por los dioses, al contrario: está destinada a ascender.

El ascenso del alma al conocimiento no se limita a una fría adquisición de saber. Platon describe este camino como una pasión que embarga al hombre por completo, como «amor» (*éros*) que llega hasta la «locura» (*manía*). Lo bello es lo que le indica el camino al hombre, toca el alma, suscita amor; sin embargo, el ascenso comienza sólo con el conocimiento de que lo bello aparece en muchos cuerpos, uno y lo mismo en una multiplicidad de aspectos. Partiendo de la belleza corpórea se llega al conocimiento de la belleza del alma, de ahí, a la belleza del saber mismo hasta que finalmente un hombre «que asciende hasta el grado superior de la erótica, de pronto divisa una belleza que tiene una esencia maravillosa, precisamente ésa a la que previamente ha dedicado todos sus esfuerzos», el ser puro, imperecedero y divino, la idea de lo bello[13].

La imagen más memorable del alma inmortal y su relación con los dioses y el ser verdadero se presenta en *Fedro*[14]: se equipara el alma a un auriga con un tiro de caballos alados. Un caballo es bueno mientras que el otro es malo y rebelde.

10 W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, 1951; G. Martin, *Platons Ideenlehre*, 1973; A. Graeser, *Platons Ideenlehre*, 1975.

11 Plat. *Men.* 80d-86c.

12 *Phd.* 78d ss.; sólo la parte espiritual del alma se considera inmortal: *Tim.* 41cd; 69c; 90a.

13 *Symp.* 210a-212a, especialmente 210e; 211e.

14 *Phdr.* 246a-249b, en particular 246e; 247a; 247c. [trad. esp. de E. Lledó Iñigo:Platón, *Diálogos* III, 1986].

> Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas. [...] Son muchas, por cierto, las miríficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celestes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tienen que hacer, y seguidos por los que, en cualquier caso, quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos. Y, sin embargo, cuando van a festejarse a sus banquetes, marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra [...] A ese lugar supraceleste no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. [...] Incolora, informe, intangible, esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento *(noûs)*, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar.

Aquí los dioses contemplan las ideas, aquí las almas en su comitiva vislumbran la verdad, que las eleva a la dignidad humana. Los dioses y las almas se nutren de esta visión. Las almas, que sólo consiguen un rápido atisbo de este Más Allá, pierden sus alas y se hunden en el mundo corpóreo; sin embargo, les queda el recuerdo, les queda la posibilidad y el deber de regresar a las alturas.

Como en el *Banquete*, el ascenso y la «visión» se describen con metáforas del lenguaje mistérico: una «iniciación» que hace «dichoso» *(mýesis, epopteía, orgiázein)*[15]. El todo se presenta expresamente como símil; pero la imagen, reforzada por el lenguaje religioso, resulta tan fascinante que muy a menudo se toma al pie de la letra: se describe una jerarquía celeste y se pretende determinar el camino del alma en el cielo estadio a estadio. Conocimiento filosófico y experiencia religiosa coinciden.

El punto más alto en la esfera del verdadero ser se presenta en la *República*, pero sólo por medio de alusiones y, de nuevo, velado en una parábola: es la idea del «bien»; al igual que el sol, en la esfera de lo visible, brinda luz y conocimiento y, al mismo tiempo, da crecimiento y prosperidad, del mismo modo, la idea del bien, en el ámbito de lo intelectualmente comprensible, es origen del conocimiento y de la verdad y, al mismo tiempo, causa del ser en sí[16]. Ella misma, como causa, está aún «más allá del ser». El hecho de que consecuentemente el «bien» no pueda ya ser llamado «idea» es una consecuencia que no se trata en la *República*. Alusiones indirectas hablan de una lección de Platón *Sobre el bien* que el propio Platón no plasmó por escrito; en ella el «bien» se definía como lo «uno», a lo que se unía un intento de una derivación matemática del principio del ser en analogía con la construcción de los números a partir de la unidad. Las controversias modernas sobre este sistema platónico deben dejarse aparte aquí[17]. Lo que conocemos está contami-

15 E. Des Places, «Platon et la langue des mystères», en *Études Platoniciennes*, 1981, pp. 83-93; Chr. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, 1987.

16 *Resp.* 504d-509d; H. J. Kramer, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), pp. 1-30; F. P. Hager, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zur Problem der Wesenbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, 1970.

17 H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945 (trad. it.: *L'enigma dell'Accademia antica*, 1974); H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, 1963, ²1968; J. Wip-

nado por los intentos de elaborar una metafísica deductiva por parte de los discípulos de Platón. Jenócrates llama explícitamente a lo «uno» «dios»[18].

El propio Platón sólo habla abiertamente de «dios» y de «dioses» en el ámbito lúdico del mito. En la *República*, los poetas, desde el punto de vista de la educación, están sometidos a una estricta censura teológica[19]. Las líneas maestras de la teología se fundan en dos principios: dios es bueno y dios es simple; de ahí deriva, por un lado, que dios sea causa del bien y sólo del bien, en contraste con los dioses dañinos de la épica y de la tragedia; de dónde llega entonces el mal al mundo es un problema nuevo al que Platón no dio una respuesta clara[20]. Por otro lado, resulta que un dios es inmutable y no puede engañar. Ambos principios conducen en el fondo al «bien» y a lo «uno».

Aquí sin embargo la filosofía parece llegar a los confines de lo inefable; en la *República*, el mensaje más importante se oculta bajo la máscara de lo «ridículo»[21]. Otra vez más se dice que el «*noûs* divino» quizá no se distingue del «bien»[22]; el dios creador también se define como «lo mejor de todo lo que es comprensible por el pensamiento y que es eterno»[23]. Sobre este aspecto no se hacen afirmaciones explícitas que vayan más allá. Con el hecho lógico de que lo que está más allá del ser no puede ser reconocido ni nombrado, se combina el temor religioso antiguo, el secreto mistérico y el silencio. También el motivo del «Más Allá» concebido ontológicamente, del que podía desarrollarse el concepto de la «transcendencia», se corresponde con la antigua tendencia de elevar a dios por encima de lo dado: «Zeus es todo; y lo que está aún más alto que esto»[24].

El concepto, elaborado desde tiempo atrás, de la «omnipotencia» no entra de forma característica en la filosofía del ser: dios es omnipotente sólo en el ámbito de lo que es absolutamente posible[25]. Cada voluntad tiene su objetivo en un «bien» más allá del cual no puede tender. La relación entre Zeus y *Moîra* se reconstruye sutilmente de este modo. Para los hombres, deseos y deberes, filosofía y religión coinciden en la tendencia al bien; ya no existe la piedad como virtud propia, sino sólo el único objetivo: «la asimilación con el dios en la medida que sea posible»[26].

3.3. Platón: cosmos y dioses visibles

En la obra tardía de Platón, se constata un doble cambio con respecto a los escritos del período medio, que culmina en la *República*: ahora está presente una posición

---

pern (ed.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, 1972; K. Gaiser, «Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'», *Phronesis* 25 (1980), pp. 5-37; M. Isnardi Parente, *Testimonia Platonica*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei 394 (1997), Memorie IX 8, 4; 395 (1998), Memorie IX 10, 1.

18 Fr. 15 Heinze.

19 *Resp.* 377b-383c.

20 Libre albedrío del hombre: *Res.* 617e; *Tim.* 42d; antítesis estructural del bien: *Tht.* 176a; alma del mundo malvada: *Leg.* 896e; cfr. 906a; *Polit.* 270a.

21 *Resp.* 509c.

22 *Phileb* 22c.

23 *Tim.* 37a.

24 Aesch. *Heliádes* fr. 70 Radt.

25 Zeller II, 1, p. 928, n. 3.

26 *Tht.* 176b.

autocrítica y lógica, que sacude la teoría de las ideas, saca las ideas de su aislamiento e introduce en el ser el movimiento y el cambio[1]; todo ello atañe a la historia de la filosofía en sentido estricto, que muestra un interés especial por este progreso en la reflexión ontológica y también lingüística. A ello se une un viraje hacia la realidad terrena, hacia la naturaleza y la filosofía natural; ello tiene una relevancia religiosa, pues a partir de él se desarrolla una fuerza configuradora en el ámbito de la religión. La religión de la transcendencia encuentra su complemento en lo perceptible, en los «dioses visibles»: esta audaz denominación sirve para el cosmos como todo y en particular para las estrellas.

El fundamento de este nuevo punto de partida es el progreso de la ciencia[2]: Eudoxo de Cnido creó la astronomía matemática, estableciendo por primera vez un modelo geométrico, como equivalente de una fórmula matemática; con ello, los movimientos aparentemente irregulares de los «planetas» se reducen a una combinación de órbitas perfectas. El hecho de que en poco tiempo se demostrara la falsedad de este modelo no menoscaba ni el mérito ni la influencia de Eudoxo. La imagen elaborada por los filósofos de la naturaleza jonios de un «torbellino» cósmico que arrastra consigo piedras muertas y masas de metal parece quedarse anticuada de un golpe. Los astrónomos babilonios ya habían reconocido siglos antes las fases de los planetas y podían también predecirlas sobre la base de tablas numéricas[3]; los griegos tomaron materiales de ellos; también se tradujeron los nombres de los dioses babilonios con los que se designaba a los planetas (aún hoy siguen en uso en su traducción latina: Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno[4]). Pero la formulación geométrica de las leyes, el modelo evidente junto a las consecuencias que de él se extraen pertenecen al espíritu griego. Por un lado, el cosmos obedece a leyes de movimiento inmutables, determinables matemáticamente. Dos audaces consecuencias parecen resultar inmediatamente de este planteamiento: el cosmos es eterno, pues en muchos siglos de observación no se ha podido constatar ningún cambio y la fórmula matemática que explica su movimiento no lo permitiría; por tanto es erróneo el antiguo modelo cosmogónico según el cual el cosmos surgió en algún momento y está expuesto a su consiguiente destrucción en el futuro. Por otro lado, los movimientos matemáticamente exactos son racionales y presuponen por tanto la existencia de un espíritu que los determine.

En las *Leyes*, Platón hace decir al ateniense, detrás del cual claramente habla él mismo, que había aprendido eso «no de joven ni mucho tiempo atrás»[5]. Platón ya se había enfrentado al sistema de Anaxágoras, le había reprochado que, a pesar de haber introducido el *noûs* como agente del movimiento, sigue un materialismo privado de espiritualidad en los detalles[6]. Ahora la filosofía de la naturaleza adquiere

1 En el centro se sitúan *Teéteto, Parménides* y *Sofista*. Cfr. Vlastos (véase VII 3.2, n.1) y E. A. Wyller, *Der späte Platon*, 1970.

2 W. Schadewaldt, «Das Weltmodel der Griechen», en *Hellas und Hesperien* I², 1970, pp. 601-625; G. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, 1962; F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, 1966; *L&S*, pp. 322-337; testimonio principal: Eudemo fr. 148 Wehrli².

3 O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 1975.

4 F. Cumont, «Les noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs», *ACl* 4 (1939), pp. 5-43; *L&S*, pp. 300s.

5 Plat. *Leg*. 821e.

6 *Phd*. 97b-99c = *VS* 59 A 47.

una forma matemática-espiritual; con ello inicia una sorprendente alianza con la religiosidad. Ahora se ha hecho posible «acudir con el discurso *(lógos)* en ayuda de la antigua tradición»[7].

El concepto de «alma», que hasta entonces sólo estaba vinculado al individuo, también en la filosofía como sujeto del conocimiento y la decisión moral, adquiere una nueva dimensión cósmica; el movimiento del cosmos es de naturaleza animada. El alma se define de una manera nueva y universal como la que «se mueve por sí misma»; la vitalidad del ser vivo se advierte en su capacidad de moverse, en contraste con todo lo que está muerto. De ahí se desarrolla inmediatamente una nueva prueba de la inmortalidad del alma[8]; incluso para lo que es movido por otro, el origen del movimiento debe ser lo que se mueve por sí mismo; pero, como origen que es, no tiene origen él mismo y es por tanto imperecedero; de no ser así, todo debería de haberse paralizado hace mucho tiempo. Por ello, el alma, al ser la que se mueve por sí misma, es primaria con respecto a todos los cuerpos que son movidos; ello sirve tanto para el cosmos entero como para el cuerpo individual y mortal del hombre.

En las *Leyes*, Platón pone de relieve repetidas veces este cambio fundamental:

> Todo lo contrario, como dije, ocurre ahora que cuando los que piensan sobre estas cosas se las representaban como privadas de alma. Pues, en efecto, incluso entonces se insinuaba en ello un cierto motivo de admiración, de modo que lo que ahora se cree firmemente era ya entonces una sospecha de cuantos, llegando a percatarse de la exactitud de estas cosas, se preguntaban cómo en modo alguno podría haber hecho cálculos de tan maravillosa precisión lo que, por ser inanimado, carecía de inteligencia. Es más, algunos hubo también que incluso en aquel tiempo se atrevieron a aventurar esto mismo diciendo que el entendimiento es quien ha dispuesto cuantas cosas hay en el cielo. Mas fueron también los mismos quienes, no acertando con respecto a la naturaleza del alma, que es anterior a los cuerpos y, pensando que era posterior, lo transtornaron todo, como aquel que dice, y sobre todo se transtornaron a sí mismos [...] Pero ahora, como queda dicho, sucede todo lo contrario. [...] No es posible que jamás llegue a ser un firme creyente en la divinidad ninguno de los hombres mortales que no pueda hacerse cargo de las dos cosas dichas ahora, que el alma es lo más antiguo de todo cuanto participa de generación y que es inmortal y gobierna a los cuerpos todos, ni tampoco llegue a aprehender, además de ello, lo que también aquí ha quedado explicado varias veces, tanto el entendimiento de lo existente que se ha dado por visible en los astros como los conocimientos que forzosamente deben preceder a éste[9].

La astronomía llega a ser el fundamento de la religión. El *Epinomides* de Filipo de Opunte expresa esta idea de una forma aún más enérgica, tomándose en serio lo que en las *Leyes* sólo se apunta: los cuerpos celestes merecen un culto auténtico, con sacrificios, oraciones y fiestas[10].

7 *Leg.* 890d.
8 *Phdr.* 245c-e; *Leg.* 894b-896d.
9 *Leg.* 967a-e [trad. esp. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano: Platón, *Las Leyes*, 1960 (²1984)].
10 *Epin.* 984a; 988a; cfr. *Leg.* 821d.

La descripción más conmovedora de la nueva visión del mundo natural-filosófica, que será el fundamento de toda la religiosidad futura del cosmos, ya la había presentado anteriormente Platón en el *Timeo*[11]. Este diálogo «sobre el todo», en el que ya no es Sócrates el que conduce la discusión sino un ficticio pitagórico de la Italia meridional, llegará a ser un himno al cosmos animado y divino. Ontología y Cosmología suenan juntas en armonía. El mundo visible y tangible tiene su causa en el ser superior, verdadero e inmutable; Platón lo describe como creado por un «artesano» *(demiourgós)*; esta palabra, que designa al dios creador y que habrá de tener una fuerte influencia, se usa aquí por primera vez con este sentido[12]; en ocasiones también se le llama simplemente «el dios»[13]. En su creación, el demiurgo se fija en un «modelo» eterno, el «ser vivo intelectualmente comprensible», como se llama aquí al cosmos de las ideas[14]. Aún antes se encuentra la alusión, citada repetidas veces, al dios supremo: «encontrar al artífice y padre de este todo es una tarea laboriosa; cuando uno lo ha encontrado, comunicarlo a todos es imposible»[15]; si este padre inefable se identifica con lo uno y con el bien o con el «demiurgo» sigue siendo un problema muy discutido en el platonismo. Platón lo mantiene en secreto.

El cosmos, creado según el modelo del «ser viviente perfecto», es él mismo un ser vivo con alma y espíritu[16]. Su alma, el alma del mundo, es una armonía de proporciones numéricas matemáticas, que se manifiesta en los movimientos de los astros[17]; los astros son «instrumentos del tiempo»[18]; el propio tiempo *(chrónos)* surgió con el cielo, imagen de la eternidad atemporal *(aión)*[19]. El cosmos visible es perfecto en la medida en que algo corpóreo puede alcanzar la perfección; un segundo principio de la «necesidad», «nodriza del devenir», esto es, el «espacio», participa de todo lo que es corpóreo[20]. El cosmos es un dios con la forma de una esfera perfecta[21], generado, pero imperecedero según la voluntad del creador, pues es infinitamente bueno. Muchos intérpretes del *Timeo*, sobre todo los discípulos directos de Platón, recalcan[22] que el origen del cosmos es sólo un modo de representación, una imagen que sirva de aclaración; en realidad el cosmos debe ser ingénito e imperecedero.

Dentro de este dios que todo lo comprende, se crean, conforme al modelo perfecto, otras divinidades visibles, las estrellas del cielo[23]. Las estrellas fijas son seres vivos divinos que se mueven siempre del mismo modo en el mismo lugar, «dioses

11 F, M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937.

12 C. M. A. van den Oudenrijn, *Demiourgos*, tesis doct., Utrecht, 1951; C. J. Classen, *Classica & Mediaevalia* 23 (1962), pp. 1-22.

13 *Tim.* 34a.

14 28e; 30c; 37c; 39e.

15 28c; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV: *Le dieu inconnu et la Gnose*, 1954; véase VII 3.2, n. 23.

16 30ab.

17 34b-36d.

18 42d.

19 38bc.

20 49a-52c; H. Happ, *Hyle*, 1971.

21 34a; 68e; 92c; *Leg.* 821a.

22 Arist. *Cael.* 279b 32; Speusipp. fr. 54 Lang; Xenocr. fr. 33; 54 Heinze.

23 39e; 40a.

visibles y generados» también ellos[24], no inmortales por principio[25], pero con una duración ilimitada como el cosmos en conjunto. La tierra rodeada por ellos es «la diosa primera y la más antigua dentro del cielo»[26]. Los planetas participan activamente en el principio del «otro», del cambio. Junto a ellos se introducen de una forma juguetona e irónica otros dioses inferiores, *daímones*[27]: en lo que respecta a ellos, se deben escuchar las teogonías de Orfeo y de poetas semejantes (que pasan por ser hijos de dioses), aunque no hayan dado de ellos pruebas verosímiles ni necesarias, sin embargo, siguiendo la costumbre, se les puede creer. Éstos son los dioses del culto, Zeus junto a sus antepasados y a sus hijos; los dioses olímpicos han decaído mucho. Los dioses «jóvenes», los astros y los dioses tradicionales constituyen los cuerpos de los seres vivos; éstos, como mortales, no pueden haber sido creados directamente por el demiurgo. Aquí la representación empieza a jugar con el mito.

En los hombres mismos está implantado el *noûs*, la fuerza de la comprensión intelectual, como algo divino, un *daímon* en el hombre[28]; la interpretación de Heráclito del carácter como *daímon*[29] experimenta un nuevo cambio. Su cometido es «elevarnos desde la tierra hacia nuestro parentesco con el cielo»: el camino recto distingue a los hombres y los dirige hacia arriba; el hombre está radicado en el cielo, es una «planta celeste»[30] en la tierra. Retomando la teoría de la transmigración de las almas, se dice que cada alma tiene su propia estrella, de la que proviene y a la que regresará[31]; el número de todas las almas permanece constante.

Queda sin resolver el problema del dualismo. El *noûs* del mundo se contrapone a la *anánke*, «necesidad»; éste puede «persuadirla racionalmente» pero no puede anularla. Como «espacio», como «madre del devenir», la necesidad parece ser sólo una *conditio sine qua non* y no una fuerza activa; sin embargo, en las *Leyes* aparece un alma del mundo malvada, que está involucrada en una eterna lucha contra la buena[32]. Desde entonces las tendencias monísticas y las dualistas han estado pugnando entre sí dentro del platonismo.

A pesar de ello, el modelo platónico ofrece tantos aspectos evidentes y expresivos que su enorme influencia no puede sorprender. Nunca antes se ha presentado a los dioses con una claridad tan manifiesta. La religión platónica puede comprenderse, creerse y predicarse incluso independientemente de las sutilezas de la doctrina de las ideas y de la ontología; la «falta de claridad» a la que había aludido Protágoras[33] parece haberse superado. El hombre se siente cómodo en un mundo que es el mejor posible; ciencia rigurosa y fervor religioso van unidos.

Desde ese momento, la religión del cosmos y de los astros llega a ser la forma dominante de religión ilustrada, especialmente en la época helenística[34], una reli-

24 40d.
25 41a.
26 40c.
27 40d.
28 90a.
29 Véase III 3.5, n. 15.
30 90a.
31 42b.
32 *Leg.* 896e; 906a; cfr. *Polit.* 270a.
33 Véase VII 2, n. 13.
34 A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* II: *Le dieu cosmique*, 1949.

gión que, si se prescinde del sentimiento de exaltación, no exige ni aporta mucho; en la práctica los dioses del *nómos* no podían ser sustituidos. Sin duda existía siempre la posibilidad de identificar a los dioses míticos con los visibles a través del método de la alegoría[35]; en particular, son sobre todo los estoicos los que realizan esta identificación y muchas de estas ecuaciones llegaron a ser patrimonio común de todos los ilustrados hasta la época del Barroco: Zeus es el cielo, Apolo, el sol, Ártemis, la luna, Deméter, la tierra. Los planetas, menos llamativos para el profano, no adquirieron la misma popularidad; no obstante, la astrología, basada en el cálculo de sus períodos, se convirtió, a partir de la época helenística tardía, como una nueva forma de mántica, en un poder espiritual universal[36]. El factor realmente problemático de este exitoso auge de la religión cósmica, la relación con un determinado estadio de la ciencia natural, destinado a ser superado, no estalló hasta 2.000 años después de Platón.

3.4. Aristóteles y Jenócrates: espíritu divino y démones

Los discípulos de Platón tomaron caminos muy diferentes. Por un lado, se desarrolla una dogmática ortodoxa a través del comentario y la sistematización de las doctrinas platónicas; este camino lo siguió Jenócrates, el segundo discípulo de Platón, director de la Academia durante muchos años[1]; el *Timeo* en particular se convierte en el texto de referencia. Pero, al mismo tiempo, existen disidentes que desarrollan la herencia platónica de una forma autónoma, incluso a través de la crítica a las enseñanzas del propio Platón. De este modo fundó Aristóteles su propia escuela[2]: rechazó la doctrina de las ideas, dirigida al Más Allá, y dedicó sus esfuerzos al dominio lógico del mundo de la experiencia. Sin embargo, se conserva una base común precisamente en la síntesis de religión y filosofía: también para Aristóteles la «primera filosofía» es en principio la teología[3], en la medida en que tiene que ver con la causa primera del ser. Y todos los discípulos platónicos están convencidos del carácter divino del cosmos que encuentra su expresión más convincente en la regularidad de las órbitas de los astros.

Más allá de la doctrina explícita de Platón llega la tesis de que el mundo es eterno, sin principio y sin final. Sobre esta cuestión se alcanza pronto un cierto consenso. El «demiurgo» del Timeo se justifica como un mero artificio exposi-

35 Véase VII 3.1, n. 23.

36 A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, 1899; F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912; F. Boll, C. Bezold y W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, ^{4}1931 (trad. it.: *Storia dell'astrologia*, 1977); *GGR* II^2, pp. 268-281.

1 R. Heinze, *Xenocrates*, 1892; M. Isnardi Parente, *Senocrate, Ermodoro, Frammenti*, 1892; H. Dörrie, *RE* IX A (1967), cols. 1512-1528.

2 La bibliografía sobre Aristóteles es interminable. Hizo época el libro de W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 [trad. esp. 1983, ^{2}1993]; cfr. W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, ^{5}1949; sintético Düring, *Aristoteles*, 1966 [trad. esp.: *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 1990] y *RE* Suppl. XI (1968), cols. 159-336; Guthrie (2), VI; W. J. Verdenius, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis* 5 (1960), pp. 56-70; W. Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, 1970.

3 Arist. *Met.* E 1026a 13-23 = K 1064a 30-b 6.

tivo[4]. Aristóteles ejerció su mayor influencia probablemente a través de un diálogo perdido *Sobre la filosofía* donde defiende la eternidad del mundo: puede haber catástrofes periódicas en la tierra, que una y otra vez destruyan civilizaciones enteras, pero la creación de la cultura se mantiene como un hecho; no obstante, el género humano es tan eterno como todo tipo de ser vivo en el cosmos perfecto y perpetuo; sería pues en efecto «terrible ateísmo» *(atheótes)* simplemente considerar posible la destrucción de «un dios visible tan grande»[5].

En el ámbito humano domina por supuesto el cambio; el cosmos se divide así en dos. En la esfera de los astros todo es inmortal y sigue órbitas inmutables y perfectas; en la tierra rige la casualidad en lugar de las leyes matemáticas. El límite es la luna, el astro más bajo, que también se mueve describiendo una órbita circular, pero con una luz cambiante. Esta división del mundo en un ámbito «translunar» y otro «sublunar» es también patrimonio de la Academia[6], aunque la influencia posterior de esta idea derive de la obra de Aristóteles.

El mundo de los astros se sustrae a las leyes de la física terrestre; a raíz de una alusión del *Timeo*, se plantea la hipótesis de un quinto elemento, de una *quinta essentia* más allá del fuego, el agua, el aire y la tierra, que se supone que está caracterizada por el movimiento circular y constituye las esferas celestes y los astros. También se le puede llamar *aithér*[7]. El que el alma esté asimismo constituida de materia celeste, de *aithér*, con lo que se retoma la materialidad presocrática, es una extensión lógica[8]. El origen celeste del alma y su destino celeste es pues un hecho físico.

Por encima de los dioses estelares y del dios-cosmos se encuentra claramente, según la doctrina de Platón, un dios supremo del Más Allá, pero la relación entre ambos conceptos de dios siguió siendo difícil de aclarar. Para Jenócrates está testimoniado que el dios supremo es la «Unidad» *(Monás)*, al que también se le puede llamar Zeus; pero también el cielo y las estrellas son «dioses olímpicos»[9]; sin embargo, aún no queda claro cómo se reconcilian el planteamiento metafísico y el cosmológico. Aristóteles lleva a cabo algunos intentos de establecer una relación necesaria entre ambos. En el escrito *Del cielo*[10], afirma que fuera del cielo no hay ni espacio ni tiempo; «allí» por tanto sólo está lo incorpóreo, lo inmutable: tiene la vida mejor y más autosuficiente en la eternidad; por ello, se le puede llamar también *aión*, duración plena, como el último confín, que comprende los confines de todo el cielo y de todo el tiempo, la inmensidad. Lo divino «que todo lo abarca», como había enseñado Anaximandro, regresa de nuevo, obviamente en un nivel de reflexión superior, entendido como «límite» incorpóreo; se considera, como antes,

4 Véase VII 3.3, n. 22.
5 Arist. fr. 18 Rose; B. Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»*, 1970.
6 Xenocr. fr. 15, 18; Heraclid. Pont. fr. 95 Wehrli; Arist. *Meteor.* 339a 19-32; «hasta la luna» 340b 7; cfr. *L&S*, p. 244, n. 32.
7 P. Moraux, *RE s.v. quinta essentia* XXIV (1963), cols. 1171-1263; *aithér* [Plat.] *Epin.* 981c, 984bc (véase *infra*, n. 24); «innominado» Aristot. en Clem. Rom. *Recogn.* 8, 15 = *Perì philosophías* fr. 27 Walzer-Ross; *Cael.* 268b 14-270b 25, *aithér* 270b 22, *Meteor.* 339b 17-340a 18, *aithér* 339b 22.
8 Aristot. en Cic. *Tusc.* 1, 22; *Acad.* 1, 26 = *Perì philosophías* fr. 27 Walzer-Ross, cfr. *Gen. an.* 736b 37.
9 Xenocr. fr. 15 Heinze; cfr. H. Happ, *Hyle*, 1971, pp. 241-256.
10 *Cael.* 279a 11-b3; además Sext. Empir. *Pyrrh. hypot.* 3, 218; *Adv. math.* 10, 33; W. Theiler, *Untersuchungen zur antiken Literatur*, 1970; pp. 309-317.

«inmortal y divino» y todo lo demás, según dice Aristóteles, depende de él de un modo preciso o de un modo más libre y oscuro.

En el duodécimo libro de la *Metafísica*, Aristóteles intenta deducir de un modo más riguroso este algo que es superior a todo[11]: el tiempo, definido como «medida del movimiento», y el movimiento mismo no pueden tener ni principio ni fin; pues principio y fin deberían estar en el tiempo. Y sin embargo, el movimiento necesita una causa última y ésta sólo puede ser inmóvil, un «motor inmóvil»; tal causa origina el movimiento más grande, el del cielo, al que siguen después todos los demás movimientos. Mover sin ser movido es el fin comprendido en el pensamiento, el *noetón*, en particular, lo bello. El primer motor inmóvil es por tanto lo bello por excelencia y se mueve porque es el fin del amor y del deseo. La doctrina platónica del Eros, transferida a lo cósmico, aparece como el poder que conduce al ascenso. Comprendido en el pensamiento, el *noetón* es el ser supremo, incorpóreo, pura actualidad (*enérgeia*). Su actualidad, su actividad, consiste en la comprensión espiritual; el objeto del *noeîn* y su realización son idénticos: «pensamiento del pensamiento» (*nóesis noéseos*) es la existencia más dichosa y el origen más alto de todo. «Esto es dios. De un principio tal dependen por tanto también el cielo y la naturaleza». Lo supremo y lo mejor son uno; para el movimiento de los planetas, se debe sin duda presuponer una multiplicidad de motores inmóviles.

En el monoteísmo espiritual, la especulación filosófica ha alcanzado su culminación; la filosofía antigua no ha reflexionado sobre el hecho de que en ello se encuentre también una autoproyección del filósofo pensante. En Platón sólo se ofrecen planteamientos de la divinización del *Noûs*[12]. El *Noûs* como motor lo había introducido de una forma más sencilla Anaxágoras, haciendo referencia a Jenófanes, que muestra a dios dirigiéndolo todo a través de su *Noûs*. La autoconfianza del conocimiento teórico, unida a la matemática y a la filosofía, ha creado un nuevo dios; el desarrollo del lenguaje religioso con sus formulaciones superlativas permite superar algunas lagunas del pensamiento.

La teología metafísica ya casi no tiene contacto con la religión práctica. El que el dios o los dioses se ocupen de los asuntos humanos no se puede deducir a partir de los principios aristotélicos; en la *Ética* sólo se alude a ello en la forma de un «si» no comprometido[13]. En los análisis de la *Política*, se presupone la religión normal de la polis, no sin tonos irónicos: el legislador puede «fácilmente», por medio de las leyes sagradas, lograr un fin práctico; al soberano le conviene presentarse como temeroso de dios; los nuevos ricos se comportan como «amigos de los dioses»[14]. En los mitos se pueden conservar restos de una antigua sabiduría, como la alusión a la divinidad de los cuerpos celestes[15]; el resto es un añadido absolutamente sospechoso. Pero naturalmente no se debe cambiar nada en las costumbres existentes[16]. Se sobreentiende que se debe honrar a los dioses. El hombre amará a los dioses, con un

11 Arist. *Met.* 1072a19-1073a 13.
12 *Phileb.* 30d, cfr. Zeller II 1, p. 715, n. 1. Arist. fr. 49 Rose «dios es intelecto (*noûs*) o algo más allá del intelecto» es un eco de Plat. *Resp.* 509b (véase VII 3.2, n. 16).
13 *Eth. Nic.* 1099b 11; 1179a 24.
14 *Polit.* 1335b 15; 1314b 39; *Rhet.* 1391b 1.
15 *Met.* 1074b 1; fr. 13 Rose; cfr. *Cael.* 270b 16.
16 *Polit.* 1331a 27; 1336b 6; cfr. 1328b 12; 1329a 27; *Top.* 105a 5.

amor a algo superior que sigue sin ser correspondido. Sería ridículo reprocharles esto a los dioses: ser amados y no amar corresponde a los seres supremos[17].

Tal frialdad filosófica significará poco para el hombre común, al que apremian las preocupaciones cotidianas. Éste necesita la proximidad divina, que ni las estrellas ni los principios metafísicos pueden ofrecerle. Aquí se introduce para llenar el hueco un nombre que desde siempre ha designado la actividad incomprensible de un ser superior: *daímon*[18].

Fundamental es también aquí Platón. En el *Banquete*[19], la sacerdotisa Diotima se imagina el Eros como un ser que no es ni dios ni mortal, sino algo «intermedio», un *daímon*; pues ésta es la naturaleza de los *daímones*: se sitúan en el medio entre los dioses y los hombres, son «intérpretes y barqueros» que transmiten mensajes y dones de los hombres a los dioses y de los dioses a los hombres, oraciones y sacrificios por una parte y órdenes y premios, por otra. Todo el arte de la adivinación y de los sacerdotes se realiza en realidad a través de los démones. En Platón, ello es un mito, un relato dentro del relato; sin embargo sorprende que Platón, en otros lugares muestre predilección por el concepto de *daímon*; a los caídos en la guera ya no se les llama «héroes» sino *daímones*[20]; «dioses y *daímones*» aparecen constantemente relacionados en las *Leyes*[21].

El *Epínomis* desarrolla un sistema de la doctrina de los démones[22]: en el cielo viven los astros ígneos y, en la tierra, los seres vivos terrestres; se puede postular que también los otros elementos, agua, aire y *aithér*, forman cada uno sus propios seres vivos. Los «semidioses», los héroes, que aparecen de forma poco clara como fantasmas, son de naturaleza acuática; al aire y al *aithér* pertenecen los *daímones*, que son completamente invisibles; no obstante, son espíritus fuertes que conocen todos nuestros pensamientos, se alegran de lo bueno y odian lo malo; los dioses en cambio no experimentan pasiones. Los démones pueden intervenir según les corresponda; es recomendable honrarlos con oraciones.

También Aristóteles habla de los *daímones* como seres intermedios; pero en su caso se trata más de una *façon de parler*: los sueños son demónicos, no proceden de los dioses; la naturaleza del ser vivo es *daimonía*, «digna de asombro» pero no «divina», no exige distancia y sumisión[23].

Jenócrates habla de «démones sublunares», esto es, debajo de la esfera divina; son semejantes a las almas, pueden experimentar placer y dolor[24]. Pero lo que resulta nuevo e inesperado es la tesis[25] de que entre estos *daímones* hay también seres malvados, sedientos de sangre y sexualidad. Consiguen que los hombres sucumban a ellos por medio de epidemias, esterilidad, discordias civiles y calamidades similares, hasta que los hombres están dispuestos a sacrificar una virgen pura; son las fuerzas

17 *Eth. Nic.* 1162a 4; *Eth. Eud.* 1238b 27; véase V 4 n. 71; Zeller II 2, p. 366, n. 4.
18 Véase III 3.5.
19 Plat. *Symp.* 202e-203a.
20 Plat. *Resp.* 540c; véase III3.5, n. 24.
21 Plat. *Leg.* 738d; 799a; 906a; «démones que siguen a los dioses»: *Leg.* 848d; cfr. Aristoph. *Plut.* 81.
22 [Plat.] *Epin.* 984b-985b; L. Tarán, *Academica: Platon, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, 1975.
23 Arist. *Div. per somn.* 463b 12.
24 Xenocr. fr. 15 Heinze.
25 Xenocr. fr. 23-24 Heinze = Plut. *Is.* 360d; *Def. orac.* 417b-e; J. ter Vrugt-Lentz, *RAC s.v. Geister und Dämonen* IX (1976), cols. 614s.

impulsoras que se ocultan detrás de todos los rituales más oscuros y desagradables de la tradición religiosa: ayunos, lamentaciones, obscenidad, omofagia. Todo ello no puede tener nada que ver con los dioses de los que se ocupa la filosofía, y, sin embargo, forma parte de la realidad. La hipótesis de los démones lo aclara todo de un golpe.

Sin duda, el precio de esta explicación es alto. La sublime filosofía del espíritu se convierte en doctrina de espíritus, da cabida a supersticiones primitivas y difusas. Las figuras de la poesía pueden ofrecer orientación, claridad y cierto freno; los démones son incomprensibles, queda el sentimiento de estar a la merced de poderes con los que se debe pactar de algún modo sin que sea manifiesto su sentido. La religión práctica se toma aparentemente en serio, pero secretamente se transforma en magia. A través de Jenócrates, la palabra *daímon* adquiere ese significado de «demónico» que ha conservado después a lo largo de la historia del espíritu. El verdadero desarrollo de la creencia en los démones se cumple en la antigüedad tardía.

4. Religión filosófica y religión de la polis: las *Leyes* de Platón

La teología de Platón puede servir como base a la mística individual; y, en la práctica, toda la mística de la antigüedad tardía y de la Edad Media está marcada por el platonismo. Pero el propio Platón no tomó este camino. Su última obra, Las *Leyes*[1], presenta, por el contrario, un Estado que permite a las realidades de la polis griega afirmarse mucho más que en su anterior proyecto utópico de la *República*. El «segundo mejor Estado posible», a los ojos del filósofo[2], es el Estado de las *Leyes*, pleno de la multiforme realidad de lo efectivamente existente. De este modo se realiza la representación literaria más completa de la polis griega, incluida su religión.

En teoría, el Estado de Platón en las *Leyes* es una teocracia: «dios es la medida de todas las cosas»[3]; lo «más grande», lo más importante en el Estado es «tener los pensamientos correctos hacia los dioses y vivir en consecuencia bien o no bien»; pues «quien, conforme a las leyes, cree en los dioses no ha cometido nunca voluntariamente una acción impía ni ha dejado escapar una palabra ilícita»[4]. La religión garantiza la justicia de los ciudadanos y sostiene así el Estado. En particular, puede convencer a los hombres de que sólo la justicia es útil, de que, en cualquier caso, la injusticia encontrará su castigo en el Más Allá.

Por ello, el Estado vela por la religión. Aquí la religión filosófica va mucho más allá que todas las leyes existentes: la creencia en los dioses se declara un deber civil, el ateísmo es un delito contra el Estado, que puede ser penado con la muerte. El encargado de velar por ello es un organismo supremo de control, el «consejo nocturno». Parecen anticiparse aquí los procesos por herejía y la Inquisición: las pro-

1 Reverdin, en particular pp. 56-103; E. Kerber, *Die Religion in Platons Gesetzesstaat*, tesis doct., Viena, 1947; G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, 1960; W. Theiler, «Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platos», en *Untersuchungen zur antiken Literatur*, 1970, pp. 252-261; E Sandvoss, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung*, 1971.

2 H. Herter, «Platons Staatideal in zweifacher Gestalt», en *Kleine Schriften*, 1975, pp. 259-278.

3 716c.

4 888b; 885b.

testas de la ilustración afectan en la práctica también a Platón. No se vuelve expresamente contra los sacrilegios que afectan a la religión práctica, sino contra el ateísmo teórico[5]. En realidad, la rabia se dirige contra los ateos moralmente depravados, en especial contra los hipócritas charlatanes que prentenden con sus rituales coaccionar y corromper a los dioses; pero también se tiene expresamente en cuenta que pueda haber ateos puros con una irreprochable conducta de vida. A ellos se les debe ofrecer la oportunidad de recuperar la razón con un período de cárcel, no inferior a cinco años, en un lugar de reflexión, el *sophronistérion*; si no, se les condena con la pena capital[6].

Una severidad tan terrible le parece a Platón justificada porque se siente seguro de la verdad: las dudas de los filósofos de la naturaleza y de los sofistas quedan definitivamente superadas, desde que la perfección de los movimientos celestes ha demostrado la prioridad del alma[7]. En el nivel de las leyes no se plantearán preguntas sobre el dios metafísico; para refutar el ateísmo bastan los «dioses visibles». A las pruebas se añaden los mitos, que, como si se tratara de «exorcismos», deben conquistar y convencer al alma de los hombres[8]; ésta es la tarea de los poetas, que, sin embargo, están ahora sometidos a un control más estricto. Los temas que aparecen predominantemente en estos mitos son la transmigración de las almas y los castigos en el Más Allá; no se trata de que todo lo que hayan dicho los poetas sea verdad en todos los detalles, pero la idea fundamental debe tomarse muy en serio. Mito, *lógos* y *nómos* se unen.

Se establecen de manera vinculante tres principios de la religión[9]: que los dioses existen, que se ocupan de los hombres y que no se puede influir en ellos por medio de sacrificios y oraciones. El segundo principio, siempre tan difícil de derivar de la religión cósmica, es consecuencia de la perfección de lo divino: la indolencia, la negligencia y los errores quedan excluidos y la perfección debe manifestarse tanto en las cosas pequeñas como en las grandes. Los contraejemplos que ofrece la experiencia se omiten: como filósofo, se debe observar el todo, en lugar de quedarse anclado en los detalles. El tercer principio se deduce fácilmente del concepto de lo divino como bien; pero significa en el fondo la abolición del culto, que consiste de hecho en «sacrificios y oraciones».

Precisamente éste es el paso que Platón no da; uno puede estar tentado de hablar de un dudoso compromiso con la realidad existente. La religión de la polis platónica resulta muy familiar: hay una Acrópolis con los santuarios de Hestia, Zeus y Atenea, hay una plaza del mercado rodeada de templos; cada pueblo tiene su mercado sagrado y sus santuarios[10], los santuarios están diseminados por todo el territorio, con templos, altares e imágenes divinas[11]; hay sacerdotes, sacristanes, adivinos y exegetas[12]; el culto consiste, como siempre, en procesiones, sacrificios[13] y oracio-

5 886a.
6 907d-909d.
7 Véase VII 3.3, nn. 8s.
8 903ab; 664b.
9 885d-907b.
10 848d.
11 931a.
12 759a-760a.
13 Sacrificio y holocausto, 800b.

nes, danzas y agones. No se puede pensar que la polis de Platón se aleje del resto de los griegos: participa en las fiestas panhelénicas en Olimpia, Delfos, Nemea y en el Istmo y construye sus propias casas de huéspedes junto a los santuarios para los visitantes extranjeros[14].

Con ello no expresa Platón el sentido de una resignación indiferente; la religión tradicional de la polis es tan evidente como viva. Una cólera más profunda se dirige contra los que la desdeñan, los innovadores que quieren hacer caso omiso de los antiguos mitos, del modelo de los padres, de la experiencia de las fiestas, del ejemplo de todos los pueblos: para todo ello, «tampoco tienen ni un solo argumento suficiente que oponer, como afirmaría cualquiera que posea un poco de inteligencia»[15].

> con respecto a los dioses y a los santuarios [...] ninguna persona sensata que intente innovar en cuanto atañe a Delfos o a Dodona o a Amón o a cualquier otro antiguo oráculo de los que, por medio de apariciones sobrevenidas o de discursos inspirados por los dioses o por algún otro procedimiento, hayan influido sobre cualesquiera personas; ni en cuanto a las combinaciones de sacrificios con otros ritos [...] ni en cuanto a los oráculos, imágenes, altares o templos que hayan sido consagrados en virtud de tales manifestaciones; ni tampoco en cuanto a los recintos sagrados que hayan sido acotados en cada uno de estos lugares. El legislador no debe tocar en modo alguno ni la más mínima parte de todos estos usos[16].

En la fundación de una nueva colonia debe haber un período de prueba de diez años con respecto a los «sacrificios y los coros», durante el que la autoridad competente puede introducir mejoras; después todo debe volverse «inmutable», incluso los cantos, según el modelo de los egipcios[17].

La pasión conservadora se refiere expresamente a la inteligencia *(noûs)*; su punto de vista es al principio negativo: el hombre en el fondo no sabe nada de los dioses[18]. La «teología» se limita a esbozos: a esos tres principios que comportan la moral de la justicia, junto a sus presupuestos: que dios es bueno, que lo divino es de naturaleza inmaterial y espiritual. Además, se puede relacionar en todo caso el énfasis en la división entre los dioses olímpicos, por un lado, y los poderes ctónicos, por otro[19], con el dualismo de los principios de la metafísica; aquí se puede incluir también la acentuación de la sospechosa impureza vinculada a todo homicidio. Por lo demás, la razón dice que, frente a la oscuridad que envuelve lo divino, el culto tradicional es infinitamente más sensato que la actitud de desprecio, así como puede haber más verdad en el cuento de una nodriza que en la crítica arrogante.

Con ello, la religión no se asienta sobre las necesidades religiosas del individuo, sino que es la forma de comunidad de la polis, cuyas funciones se reconocen y se

14 947a, 950e, 953a.
15 887e.
16 738bc [trad. esp. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano: Platón, *Las Leyes*, 1960 (²1984)], cfr. 759ab; 848d; *Epin.* 985cd.
17 772b; 799ab.
18 Cfr. *Crat.* 400de; *Tim.* 40d; *Phdr.* 246c; *Epin.* 985d.
19 717a; 828c; véase IV 3.

formulan a través de sus dioses[20]. Hestia, Zeus y Atenea en la Acrópolis[21], ello significa el hogar como centro de la comunidad, el dios supremo y la representante de la ciudad. A través de la supuesta ciudad cretense de las *Leyes* se trasluce una Atenas idealizada. La polis necesita a Zeus que salvaguarda las fronteras y protege a los extranjeros, a Hera, como diosa del matrimonio, a Hermes, como guardián de los mensajeros; los artesanos tienen a Hefesto y a Atenea, los soldados, a Atenea y a Ares[22]. Una competición de tiro con arco se pone bajo la protección de Apolo, como una carrera con armas se pone bajo la de Ares[23] y naturalmente se honran los dones de Dioniso y los de Deméter y Core[24].

La ciudad está dividida en *phylaí* y a cada una de ellas se le asigna un dios o un héroe; dos veces al mes se reúnen en su santuario[25]. De este modo, la división de la ciudad se «santifica», se «vuelve divina». También se santifican las instituciones: las votaciones más importantes se llevan a cabo en los santuarios, también las de los jueces y los estrategos[26]. La elección de los *eúthynoi*, las máximas autoridades encargadas del control, es una fiesta en la que toda la ciudad se reúne en el santuario de Apolo y Helio en la plaza del mercado[27]. El mercado está rodeado de santuarios —como se hizo de hecho en las fundaciones de Megalópolis y de Mesenia en torno a 370—, donde también se situaban edificios administrativos y judiciales[28]. La jurisdicción sobre los delitos capitales se asigna a las inquietantes divinidades que se corresponden con las «venerables» diosas del Areópago[29]. Los dioses de los juramentos son Zeus, Apolo y Temis, el dios supremo, el dios de la verdad lúcida y el «orden» por excelencia[30]. El matrimonio está vinculado a los «sacrificios y a los actos sagrados», a través de los que adquiere su dignidad y su inviolabilidad[31]. Desde el templo de Ilitia, algunas mujeres elegidas velan por el matrimonio y la procreación de los hijos[32]. Los niños de entre tres y seis años deben ser llevados por sus nodrizas a los santuarios rurales, donde pueden entregarse a sus juegos inocentes, siguiendo también con ello la antigua usanza[33]. De este modo, las estructuraciones y las funciones esenciales de la sociedad, en la familia y en público, en la administración, en el mercado y en la justicia, obtienen dignidad y permanencia a través de la religión.

Peculiar es el culto común de Apolo y Helio; se pone de relieve reiteradas veces; sus sacerdotes son *eúthynoi*, que controlan a todos los magistrados del Estado; viven

20 Quien desea celebrar un sacrificio privado debe confiarle las víctimas a los sacerdotes del Estado, 909de; se prohíben los santuarios privados, 910c; véase V 3.3, nn. 27-28.

21 745b.

22 843a; 729e; 774a; 941a; 920de.

23 833b.

24 665b; 782b.

25 745d; 771b.

26 755e; 767cd; 945e.

27 945ef.

28 778c.

29 778c. Véase III 3.2, n. 16.

30 936e. A. Lo Schiavo, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, 1997; J. Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, 1999.

31 775a.

32 784a.

33 794ab; cfr. las *Tithenídia*, Polem. in Ath. 139a = *FHG* fr. 86, III, p. 142; Herod. 6, 61, 3.

en el santuario; uno de ellos es nombrado anualmente «gran sacerdote» *(archiereús)* y es al mismo tiempo epónimo, esto es, da nombre al año. El entierro de un *eúthynos* no debe celebrarse con lamentos, sino como una fiesta[34]. En el trasfondo se encuentra sin duda la identificación de Apolo y Helio[35], que ya se testimonia en el siglo V; la postulada adoración de los astros se lleva al centro de la ciudad y se oculta tras la doble denominación: la interpretación es posible, pero no obligatoria. Con Helio, «que todo lo ve y todo lo oye»[36], se corresponde el cometido de sus sacerdotes. Tradición y naturaleza caracterizan las dos caras de un único culto.

A los dioses y a los santuarios pertenecen las fiestas. Cada día debe tener lugar una fiesta, distribuidas por turnos entre los diversos grupos de la ciudadanía[37], pero cada mes se debe celebrar también una fiesta en honor de uno de los doce dioses principales; a Plutón, el dios de la disolución, le corresponde el último mes del año[38]. De este modo, el calendario sagrado de los griegos alcanza su forma más pura. Las fiestas consisten en sacrificios, coros y agones, que, como combates que son, exigen una instrucción militar[39]. Los «coros» se describen del modo más exhaustivo. La música significa que en los movimientos y sonidos instintivos se muestra el orden y la alegría ante este orden; ritmo y armonía son manifestaciones del «bien». De este modo, los propios dioses, las Musas, Apolo y Dioniso festejan y danzan junto con los hombres, al compás de la música[40]. Se retoma de este modo la antigua experiencia, por la que en el peán y el ditirambo está presente el propio dios[41]. Toda la ciudadanía se divide en tres «coros»: los muchachos, los hombres jóvenes y los hombres de entre treinta y sesenta años; éstos últimos festejan «liberados» por Dioniso, mientras que los hombres jóvenes están al servicio de Apolo[42]. Ninguno puede eludir el servicio cultual[43]. Cada coro debe siempre poner ante los ojos de los demás el sentido y el valor de la justicia; pero al mismo tiempo, su actividad es juego, juego en contraposición a la seriedad y, sin embargo, con la pretensión de ser más importante que todas las cosas serias; después de todo, los hombres son juguetes, marionetas de la divinidad[44].

Pero con ello no se pierde de vista la función social de la celebración de fiestas: los encuentros regulares ofrecen la oportunidad de realizar todo tipo de asuntos, pero, sobre todo, son una ocasión para conocerse en una atmósfera distendida[45]. Por eso deben reunirse para la fiesta las *phylaí* entre sí y también toda la ciudad cada mes[46]. Los coros de vírgenes y de muchachos tienen asimismo el propósito declarado de que los jóvenes se vean; en las actividades deportivas pueden mostrarse

34 945e; 947a-e.
35 Véase III 2.5, n. 55.
36 *Od.* II, 109, etc.
37 828b.
38 828bc.
39 829b.
40 653b-654a.
41 Véase II 7, n. 39.
42 664c-665b.
43 949cd.
44 803c; 804b.
45 783d; véase V 3.3, n. 1.
46 771de; 828bc.

incluso desnudos «en la medida en que el honesto pudor lo permita»[47]. «No hay un bien mayor para la ciudad que cuando sus ciudadanos se conocen entre sí»[48].

Y sin embargo todo ello queda expresamente relegado a un segundo plano: en primer plano están los dioses. Aunque los hombres no deben intentar influir en los dioses por medio de sacrificios, oraciones y ofrendas votivas, sí pueden expresar de un modo tradicional su agradecimiento y cordial afecto por los dones que proceden de la bondad divina *(cháris)*[49]. Los regalos entre amigos son inofensivos y, de hecho, naturales; los dioses no aceptan nada de los malvados:

> para el hombre de bien, el sacrificar y asistir constantemente a los dioses con invocaciones, con ofrendas y con toda clase de religioso culto, es lo más decoroso, lo mejor, lo más eficaz para la felicidad de su vida y, al mismo tiempo, lo que más particularmente se le acomoda[50].

De este modo no sólo se justifica el culto tradicional, sino que se impregna de un sentido más profundo: ya no se trata de lograr objetivos claros, sino de la «relación con dios» *(prosomileîn toîs theoîs)*. Repetidas veces se hace referencia a la celebración como *orgiázein*[51], con la expresión empleada para los misterios extáticos; difícilmente puede ser sólo un efecto estilístico. Incluso sin el aparato de las celebraciones mistéricas y sin los signos externos de éxtasis y posesión, la fiesta suscita una emoción que también da sentido al culto tradicional. La propia Academia platónica era un santuario de las Musas[52].

También las *Leyes* de Platón son un proyecto utópico, no la descripción de una polis real; pero Platón pone en él tanto de su experiencia y de su sentido de la realidad, que, para nosotros, es el cuadro más variado e intenso de la religión de la polis. Al mismo tiempo, se vuelven visibles las características esenciales de la situación que prevalecerá durante los siguientes seiscientos años: se niega definitivamente que religión filosófica y religión tradicional sean irreconciliables. En relación con la religión tradicional se adopta un conservadurismo consciente, garantizado intelectualmente por la prudente admisión de nuestra ignorancia, que se aviene muy bien con la precaución de la *eusébeia*. Sobre los detalles del ritual se puede sacudir la cabeza, en general domina la piedad; la filosofía también reconoce a los dioses. Los ateos quedan como una minoría en extinción, ya no hay procesos contra ateos. De este modo, la costumbre de los padres permite aprovechar todas las funciones sociales del culto; la comunidad de la polis perdura, en la medida en que no esté expuesta a catástrofes económicas o militares. Y también la participación común en los antiguos juegos puede siempre llevar a la participación emotiva *(orgiázein)*. Había sin embargo un límite ante el que la religión de la polis estaba destinada a fracasar: el desarrollo de las grandes ciudades; en las megalópolis del mundo antiguo el cristianismo también logró establecerse fácilmente.

47 772a.
48 738d.
49 771d.
50 716 d [trad. esp. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano: Platón, *Las Leyes*, 1960 (²1984)], citado también por Porph. *De abst.* 2, 61, 4.
51 717b; cfr. 910c; *Phdr.* 250c.
52 Reverdin, pp. 104s.; P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1936 (reimp. 1972).

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

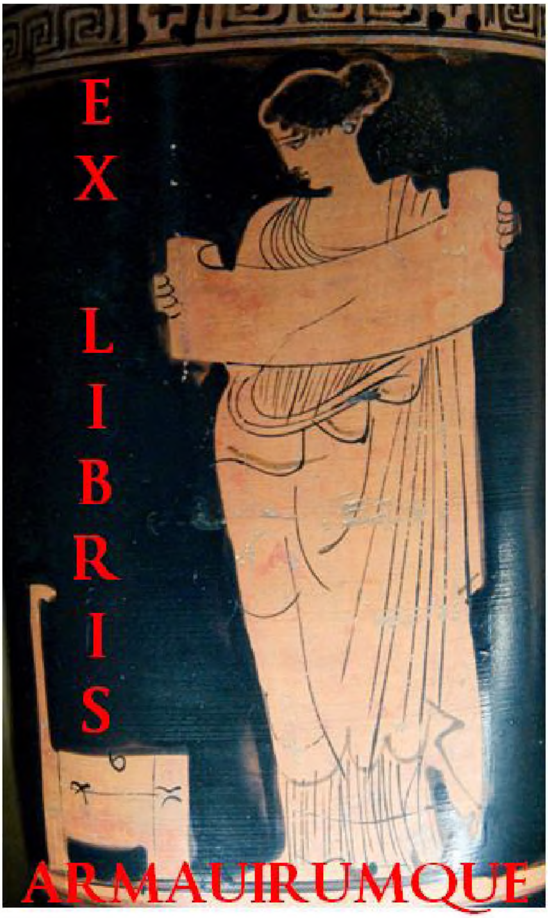
Las abreviaturas de los autores antiguos y de sus obras citados en las notas son las de Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon,* with a revised supplement, Oxford, 1996, pp. XVI-XXXVIII [en sustancia, las mismas que las del *Diccionario griego-español,* vol. III, 1991, pp. XXIII-CIV], salvo en los casos en que éstas son poco transparentes para un lector no especializado.

AA	*Archäeologischer Anzeiger*
A&A	*Antike und Abendland*
AAA	*Archeologikà Análekta ex Athenôn*
AAntHung	*Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*
ABV	Beazley, D. J., *Attic Black-figure Vase Painters,* Oxford, 1936
ACl	*L'Antiquité classique*
AE	*Archaiologikè Ephemerís*
AF	Deubner, L., *Attische Feste,* Berlín, 1932
AJA	*American Journal of Archaeology*
AK	*Antike Kunst*
AM	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*
ANET	Pritchard, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton, ²1955, *Supplement,* 1968
ANRW	H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* Berlín, 1972–
ARV²	Beazley, J. D., *Attic Red-figure Vase Painters,* Oxford, ²1963
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
AS	*Anatolian Studies*
ASAtene	*Annuario della Scuola archeologica di Atene*
AT	*Antiguo Testamento*
BABesch	*Bulletin van de Vereeniging tot Bevordering er Kennis van de Antieke Beschaving*

BAGB	*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*
BCH	*Bulletin de Correspondance Hellénique*
BICS	*Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*
BJb	*Bonner Jahrbücher*
BMC	*British Museum, Catalogue of Greek Coins*
BSA	*Annual of the British School at Athens*
BSL	*Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*
CAH	*The Cambridge Ancient History*, 3ª ed., I-II 2, Cambridge, 1970-1975
CGS	Farnell, L. R., *The Cults of the Greek States*, I-IV, Oxford, 1896-1909
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CIS	*Corpus Inscriptionum Semiticarum*
CMG	*Corpus Medicorum Graecorum*
CMS	*Corpus der Minoischen und Mykenischen Siegel*
CQ	*Classical Quarterly*
CRAI	*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*
DA	*Dissertation Abstracts*
Doc.	Ventris, M. y Chadwick, J., *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, ²1973
EAA	*Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*
FGrHist	Jacoby, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín/Leiden, 1923-1958
FHG	*Fragmenta Historicorum Graecorum*, edd. Müller, C. *et alii*, I 1-V 2, París, 1841-1870
GB	Frazer, J. B., *The Golden Bough*, I-XIII, Londres, ²1911-1936
GdH	Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlín, 1931-1932
GF	Nilsson, M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Auschluss der Attischen*, Berlín, 1906
GGR	Nilsson, M. P., *Geschichte der Griechischen Religion*, I, Múnich, ³1967, II, Múnich, ²1961
GRBS	*Greek Roman and Byzantine Studies*
HN	Burkert, W., *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlín, 1972, 2ª ed. con un epílogo, Berlín/Nueva York, 1997
HR	*History of Religions*
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology*
IC	*Inscriptiones Creticae*
IE	Engelmann, H. y Merkelbach, R., *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, I-II, Bonn, 1972-1973
IF	*Indogermanische Forschungen*
IG	*Inscriptiones Graecae*
JCS	*Journal of Cuneiform Studies*
JdL	*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*
JHistId	*Journal of the History of Ideas*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JIES	*Journal of the Indo-European Studies*
KA	Stengel, P., *Die griechischen Kultusaltertümer*, Múnich, ³1920
KAI	Donner, H. y Röllig, W., *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, ²I-III, Wiesbaden, 1966-1969
KN	Tablilla de Cnoso (véase I 3.6, n.2)
L&S	Burkert, W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass., 1972
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Zúrich/Múnich, 1981-1997
LSAM	Sokolowski, F., *Lois sacrés de l'Asie Mineure*, París, 1955

LSCG Sokolowski, F., *Lois sacrés des cités grecques,* París, 1969
LSS Sokolowski, F., *Lois sacrés des cités grecques, Supplément,* París, 1962
MEFR(A) *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité*
MH *Museum Helveticum*
MMR Nilsson, M. P., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* Lund, ²1950
MY Tablilla de Micenas (véase I 3.6, n.2)
NClio *La Nouvelle Clio*
OeJh *Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts*
OF A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta,* II 1, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Monachii et Lipsiae, 2004-2005 (las referencias de la edición original eran a la ed. de O. Kern, 1922)
OGI *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae,* ed. W. Dittenberger, Leipzig, 1903-1905
PM Evans, A., *The Palace of Minos,* I-IV, Londres, 1921-1936
PMG *Poetae Melici Graeci,* ed. D. L. Page, Oxford, 1962
PMGF *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta,* ed. M. Davies, I, Oxford, 1991
PP *La Parola del Passato*
PR Preller, L., *Griechische Mythologie,* 4ª ed. a cargo de C. Robert, Berlín, 1894-1926
PY Tablilla de Pilo (véase I 3.6, n.2)
QUCC *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*
RA *Revue Archéologique*
RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*
RE *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
REG *Revue des Études Grecques*
RFIC *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*
RGG³ Galling, K. (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* Tubinga, ³1957-1962
RhM *Rheinisches Museum*
RHR *Revue de l'Histoire des Religions*
RML Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig, 1884-1937
RPh *Revue de Philologie*
RSR *Revue des Sciences Religieuses*
RThPh *Revue de Théologie et de Philosophie*
S&H Burkert, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* Berkeley, 1979
SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*
SH *Supplementum Hellenisticum,* eds. H. Lloyd-Jones/P. Parsons, Berlín/Nueva York, 1983
SIG *Sylloge Inscriptionum Graecarum,* ed. W. Dittenberger, I-IV, Leipzig, ³1915-1923
SLG *Supplementum Lyricis Graecis,* ed. D. Page, Oxford, 1974
SMEA *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*
SMSR *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*
SSR *Studi Storico-Religiosi*
SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta,* ed. H. von Arnim, I-III, Lepizig, 1903-1921
TAM *Tituli Asiae Minoris*
TGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* ed. A. Nauck, Leipzig, ²1889
TrGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* ed. B. Snell-R. Kannicht, Gotinga, 1986
TH Tablilla de Tebas (véase I 3.6, n.2)
VL Brommer, F., *Vasenlisten zur griechischen Heldensage,* Marburgo, ³1973
WM Haussig, H. W., *Wörterbuch der Mythologie,* Stuttgart, 1965 ss.

WS	*Wiener Studien*
YClS	*Yale Classical Studien*
ZATW	*Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*
ZDPV	*Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins*
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*
ZVS	*Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*



BIBLIOGRAFÍA

Las siguientes publicaciones se citan en esta obra sólo con el nombre del autor. Las indicaciones bibliográficas sistemáticas sobre cada tema se encuentran al inicio de los correspondientes capítulos.

AKURGAL, E. y HIRMER, M., *Die Kunst der Hethiter*, Múnich, 1961 [trad. ital.: *L'arte degli Ittiti*, Florencia, 1962].

AMANDRY, P., *La mantique apollinienne à Delphes*, París, 1950.

ANDRONIKOS, M., *Totenkult. Achaeologia Homerica W*, Gotinga, 1968.

ARIAS, P. E. y HIRMER, M., *Tausend Jahre griechische Vasenkunst*, Múnich, 1960 [trad. ital.: *Mille anni di ceramica greca*, Florencia, 1960].

ASTOUR, M. C., *Hellenosemitica*, Leiden, 1965.

BERGQUIST, B., *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund, 1967

BLEGEN, C. W. y RAWSON, M., *The Palace of Nestor at Pylos in Western Messenia*, I-III, Princeton, 1966-1973.

BOARDMAN, J., *The Cretan Collection in Oxford*, Oxford, 1961.

BRANIGAN, K., (1) *The Tombs of Mesara. A Study of Funerary Architecture and Ritual in Southern Crete, 2800-1700 B.C.*, Londres, 1970.

—, (2) *The Foundations of Palatial Crete*, Londres, 1970.

BRELICH, A., *Paides e parthenoi*, Roma, 1969 (reimp., 1981).

BREMMER, J., *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton 1983 [trad. esp.: *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, 2002].

BRUMFIELD, A. C., *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Nueva York, 1981.

BUCHHOLZ, H. G. y KARAGEORGHIS, V., *Altägäis und Altkypros*, Tubinga, 1971.

BURKERT, W., véase *infra*, al final de la relación bibliográfica.

CALAME, C., *Les choeurs des jeunes filles en Grèce archaique*, Roma, 1977.

CASABONA, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices*, Aix-en-Provence, 1966.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968 ss.

CHRISTOPOULOS, G. A. (ed.), *History of the Hellenic Word; Prehistory and Protohistory*, Atenas, 1974 [ed. en griego, 1970].

CLAUS, D. B., *Toward the Soul: an Inquiry into the Meaning of Psyché before Plato*, New Haven, 1981.
CLINTON, K., *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Filadelfia, 1974.
COOK, A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914-1940.
CROSSLAND, R. A. y BIRCHALL, A., *Bronze Age Migrations in the Aegean: Proceedings of the First International Colloquium on Aegean Prehistory*, Sheffield, 1970; Londres, 1973.
DAWKINS, R. M., «The Sanctuary of Artemis Orthia», *JHS* Suppl. V (Londres, 1929).
DESBOROUGH, V. R. D'A., (1) *The Last Mycenaeans and their Successors*, Oxford, 1964.
—, (2) *The Greek Dark Ages*, Nueva York, 1972.
DETIENNE, M., (1) *Les jardins d'Adonis*, París, 1972 [trad. esp.: *Los jardines de Adonis*, Madrid, 1983].
—, *Dionysos mis à mort*, París, 1977 [trad. esp.: *La muerte de Dioniso*, Madrid, 1983].
DETIENNE, M. y VERNANT, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París, 1979.
DIEHL, E., *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig I²1936, II²1940.
DIETRICH, B. C., *Origins of Greek Religion*, Berlín, 1974.
DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951 [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960; ²1989].
DRERUP, E., *Griechische Baukunst in geometrischer Zeit. Archaeologia Homerica O*, Gotinga, 1969.
EITREM, S., *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Oslo, 1915.
FARNELL, E. R., *Greek Hero Cults & Ideas of Immortality*, Oxford, 1921. Véase también *CGS*.
FAURE, P., *Fonctions des cavernes crétoises*, París, 1964.
FEHLING, D., *Ethologische Überlegungen auf den Gebiet der Altertumskunde*, Múnich, 1974.
FEHRLE, E., *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910.
FITTSCHEN, K., *Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellungen bei den Griechen*, Berlín, 1969.
FLEISCHER, R., *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen*, Leiden, 1973.
FRANKE, P. R. y HIRMER, M. *Die griechische Münze als Kunstwerk*, Múnich, 1963.
FRIEDLÄNDER, P. y HOFFLEIT, B., *Epigrammata. Greek Inscriptions in Verse. From the Beginnings to the Persian Wars*, Berkeley, 1948 (reimp., Chicago, 1987).
FRIEDRICH, J., *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*, Berlín, 1931.
FRISK, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1960-1970.
FURLEY, W. D., *Studies in the Use of Fire in Ancient Greek Religion*, Nueva York, 1981.
FURTWÄNGLER, A. y REICHHOLD, K., *Griechische Vasenmalerei*, Múnich, 1900 ss.
GALLET DE SANTERRE, H., *Délos primitive et archaïque*, París, 1958.
GÉRARD-ROUSSEAU, M., *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Roma, 1968.
GESE, H., *Die Religionen Altasyriens*, en H. Gese, M. Höfner y K. Rudolph, *Die Religionen Altasyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970.
GIMBUTAS, M., *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B. C.*, Londres, 1974.
GONOUVÈS, R., *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, París, 1962.
GRAF, F., *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín / Nueva York, 1974.
GRUBEN, G., *Die Tempel der Griechen*, Múnich, 1966.
GURNEY, O. R., *The Hittites*, Harmondsworth, 1952, ²1954 [trad. esp.: *Los hititas*, Madrid, 1995].
GUTHRIE, W. K. C., (1) *The Greeks and their Gods*, Boston, 1950.
—, (2) *History of Greek Philosophy*, I, Cambridge, 1967; II, 1969; III, 1969; IV, 1975; V, 1978; VI, 1981 [trad. esp.: *Historia de la filosofía griega*, I-VI, Madrid, 1984-1993].
HÄGG, R. y MARINATOS, N. (eds.), *Sanctuaries and Cults in the Aegaean Bronze Age*, Estocolmo, 1981.
HARRISON, J. E., (1) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, ³1922.
—, (2) *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge, 1912, ²1927 [trad. it.: *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, Nápoles, 1996].
HEAD, B. V., *Historia Nummorum*, Oxford, ²1911 (nueva ed. ampliada: Amsterdam, 1991).

HEILER, F., *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961.
HELCK, W., *Die Beziehungen Aegyptens und Vorderasiens zur Aegäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, Darmstadt, 1979.
HEMBERG, B., *Die Kabiren*, Uppsala, 1950.
HERMANN, H. V., (1) *Omphalos*, Münster, 1959.
—, (2) *Olympia*, Múnich, 1972.
HEUBECK, A., *Aus der Welt der frühgriechischen Lineartafeln*, Gotinga, 1966.
HOOD, S., *The Minoans. Crete in the Bronze Age*, Londres, 1971.
HOOR, G. VAN, *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951.
JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953 [ed. ingl., 1947; trad. esp.: *Teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952].
JEANMAIRE, H., (1) *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.
—, (2) *Dionysos, histoire et culte de Bacchus*, París, 1951.
JEFFERY, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961 (ed. revisada con suplemento, Oxford, 1990).
JORDAN, B., *Servants of the Gods*, Gotinga, 1979.
KAIBEL, G., *Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta*, Berlín, 1878.
KASSEL, R. Y AUSTIN, C., *Poetae comici Graeci*, I-VIII, 1983-2001.
KERÉNYI, K., (1) *Die Mysterien von Eleusis*, Zúrich, 1962.
—, (2) *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, Londres, 1967 [trad. esp.: *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, 2004].
—, (3) *Zeus and Hera*, Leiden, 1972.
—, (4) *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Múnich/Viena, 1976 [trad. esp.: *Dionisios (sic). Raíz de la vida indestructible*, 1998].
KIRCHER, K., *Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum*, Giessen, 1910.
KRAMER, S. N., *Sumerian Mythology* [Philadelphia, 1944], Nueva York, ²1961.
KURTZ, D. C. Y BOARDMAN, J., *Greek Burial Customs*, Ithaca, Nueva York, 1971.
LATTE, K., (1) *De saltationibus Graecorum capita quinque*, Giessen, 1913, ²1967.
—, (2) *Römische Religiongeschichte*, Múnich, 1960, ²1976.
LAUMONIER, F., *Les cultes indigènes de la Carie*, París, 1958.
LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Berna, 1957, ³1971 [trad. esp.: *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1968].
LIPPOLD, G., *Griechische Plastik*, Múnich, 1950.
LULLIES, R. Y HIRMER, M., *Griechische Plastik*, Múnich, 1960.
MALLWITZ, A., *Olympia und seine Bauten*, Múnich, 1972.
MANNHARDT, W., *Wald- und Feldkulte*, Berlín, 1875, ²1905 (reimp., 1963).
MARINATOS, S. Y HIRMER, M., *Kreta, Thera und das mykenische Hellas*, Múnich, 1959, ²1973 [trad. ital.: *Creta e Micene*, Florencia, 1960].
MATZ, F., *Göttererscheinung und Kultbild im minoischen Kreta*, Abhandlungen Akad. Mainz, 1958, 7.
METZGER, H., *Recherches sur l'imagerie Athénienne*, París, 1965.
MEULI, K., (1) «Griechische Opferbräuche», en *Phyllobolia, Festchschrift P. Von der Mühll* (Basilea, 1946), pp. 185-288 (= *Gesammelte Schriften* II, pp. 907-1021).
—, (2) *Gesammelte Schriften* I-II, Basilea, 1975.
MIKALSON, J. D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1975.
MOULINIER, L., *Le Pur et l'Impur dans la pensée et la sensibilité des grecs*, París, 1952.
MÜLLER-KARPE, H., *Handbuch der Vorgeschichte*, I, *Altsteinzeit*, Múnich, 1966; II, *Jungssteinzeit*, 1968; III, *Kupferzeit*, 1975.

MYLONAS, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961.

NARR, K. J., *Handbuch der Urgeschichte*, II, Berna, 1975.

NILSSON, M. P., *Opuscula selecta ad historiam religionis Graecae*, I-III, Lund, 1951-1960 (citado: Nilsson *Op.*; véase asimismo *GF, GGR, MMR*).

NOCK, A. D., *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge, Mass., 1972.

OPPENHEIM, A. L., *Ancient Mesopotamia*, Chicago, 1964.

OTTO, W. F., (1) *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929; Frankfurt, [4]1956 [trad. esp.: *Los dioses de Grecia*, Madrid, 2003].

—, (2) *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1933, [2]1948 [trad. esp.: *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, 1997].

OVERBECK, J., *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig, 1868.

PARKE, H. W. y WORMELL, D. E. W., *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956.

PEEK, W., *Griechische Vers-Inschriften I: Grab-Epigramme*, Berlín, 1955.

PFISTER, F., *Der Reliquienkult in Altertum*, Giessen, 1909-1912.

PFUHL, E., *De Atheniensium pompis sacris*, Berlín, 1900.

PICKARD-CAMBRIDGE, A., (1) *Dithyramb, Tragedy, and Comedy*, Oxford, 1927, [2]1962.

—, (2) *The Drammatic Festivals of Athens*, Oxford, 1953, [2]1968.

POPP, H., *Die Inwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, Diss. Erlangen, 1957.

POWELL, I. U., *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925.

PRICE, T. H., *Kourotrophos: Cults and Representations of Greek Nursing Deities*, Leiden, 1978.

PRITCHETT, W. K., *The Greek States at War, III: Religion*, Berkeley, 1979.

PRÜCKNER, H., *Die lokrischen Tonreliefs*, Mainz, 1968.

RENFREW, C., *The Emergence of Civilisation. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B. C.*, Londres, 1972.

REVERDIN, O., *La religion de la Cité Platonicienne*, París, 1945.

RICHARDSON, N. J., *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974.

RINGGREN, H., *Israelitische Religion*, Stuttgart, 1963.

RISCH, E., *Wortbildung der Homerischen Sprache*, Berlín, [2]1974.

ROHDE, E., *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Friburgo, 1894, [2]1898 [trad. esp.: *Psique*, Barcelona, 1973].

ROUSE, W. H. D., *Greek Votive Offerings*, Cambridge, 1902.

ROUX, G., *Delphi. Orakel und Kultstätten*, Múnich, 1971 [trad. fr.: *Delphes, son oracle et ses dieux*, París, 1976].

RUDHARDT, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958, [2]1992.

RUTKOWSKI, B., (1) *Cult Places in the Aegean World*, Breslau, 1972.

—, (2) *Frühgriechische Kultdarstellungen*, *AM*, Beiheft 8, Berlín, 1981.

SAMUEL, A. S., *Greek and Roman Chronology*, Múnich, 1972.

SCHACHERMEYR, F., *Aegäis und Orient. Die überseeischen Kulturbeziehungen von Kreta und Mykene mit Ägypten, der Levante und Kleinasien unter bes. Berücksichtigung des 2. Jt. v. Chr.*, Denkschr. d. Wiener Ak. 93, Viena, 1967.

SCHEFOLD, K., *Frühgriechische Sagenbilder*, Múnich, 1964.

SCHMITT, K., (ed.), *Indogermanische Dichtersprache* (Wege der Forschung 165), Darmstadt,1968.

SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*, Múnich, 1939.

SIMON, E., *Die Götter der Griechen*, Múnich, 1969.

SITTIG, E., *De Graecorum nominis theophoris*, Diss. Halle, 1911.

SMITH, W. R., *Die Religion der Semiten*, Tübingen 1899 [ed. ingl.: *Lectures on the Religion of the Semites*, Cambridge, 1889, ²1894; Nueva York, ⁴1951].
SNELL, B., *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, Gotinga, 1971.
SNODGRASS, A. M., *The Dark Age of Greece*, Edimburgo, 1971.
STENGEL, P., *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig, 1910.
STIGLITZ, R., *Die Grossen Göttinen Arkadiens*, Viena, 1967.
TOD, M. N., *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, I, Oxford, ²1946.
TOEPPFER, J., *Attische Genealogie*, Berlín, 1889.
TRAVLOS, J., *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tubinga, 1971.
USENER, H., *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1895; Frankfurt, ³1948.
VERMEULE, E. T., (1) *Greece in the Bronze Age*, Chicago, 1964.
—, (2) *Götterkult. Archaeologia Homerica V*, Gotinga, 1974.
VERNANT, J.-P., *Mythe et Société en Grèce ancienne*, París, 1974 [trad. esp.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1994].
VERSNEL, H. S. (ed.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981.
VISSER, M. W. DE, *Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903.
VOIGT, E. M., Sappho, Alcaeus, *Fragmenta*, Amsterdam, 1971.
WÄCHTER, TH., *Reinheitvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910.
WALTER, H., *Griechische Götter*, Múnich, 1971.
WARREN, P., *Myrtos: An Early Bronze Age Settlement in Crete*, Londres, 1972.
WEHRLI, F., *Die Schule des Aristoteles*, Basilea, ²1967-1969.
WEST, M. L., (1) Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, 1966.
—, (2) *Iambi et Elegi Graeci* I-II, Oxford, ²1989 (citado por el nombre del poeta, p. ej.: Archilochus fr. 94 West²).
—, (3) Hesiod, *Works and Days*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, 1978.
WIDE, S., *Lakonische Kulte*, Leipzig, 1893.
WIESNER, J., *Grab und Jenseits*, Berlín, 1938.
WILLETTS, R. F., *Cretan Cults and Festivals*, Londres, 1962.
YAVIS, C. G., *Greek Altars. Origins and Typology, including the Minoan-Mycenaean Offertory Apparatuses*, Saint Louis, 1949.
ZUNTZ, G., *Persephone*, Oxford, 1971.

EL AUTOR REMITE ASIMISMO A LAS SIGUIENTES PUBLICACIONES SUYAS:

—, «Kekropidensage und Arrhephoria», *Hermes* 94 (1966), pp. 1-25 [trad. ital.: «La saga delle Cecropidi e le Arreforie, dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee», en M. Detienne (ed.), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma/Bari, ²1994, pp. 25-49, 232-245].
—, «Tragedy and Sacrificial Ritual», *GRB* 7 (1966), pp. 87-121 [trad. it.: «La tragedia greca e il rito del sacrificio», en W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma / Bari, 1992, pp. 3-33, 111-131].
—, «Orpheus und die Vorsokratiker», *A&A* 14 (1968), pp. 93-114.
—, «Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos», *CQ* 20 (1970), pp. 1-16 [trad. ital. «Il fuoco di Lemno. A proposito di mito e rito», en W. Burkert, *Origini selvagge*, cit., pp. 35-56, 131-139].

—, «Buzyge und Palladion», *ZRGG* 22 (1970), pp. 356-368 [trad. ital.: «Bouzyghes e Palladio: violenza e giustizia nell'antico rituale», en W. Burkert, *Origini selvagge*, cit., pp. 57-81, 139-144].

—, «Apellai und Apollon», *RhM* 118 (1975), pp. 1-21.

—, «Reshep-Figuren, Apollon von Amyklai und die 'Erfindung' des Opfer auf Cypern», *Grazer Beiträge* 4 (1975), pp. 51-79.

—, «Griechische Mythologie und die Geistesgeschichte der Moderne», en *Les classiques aux XIXe et XXe siècles*, Entretiens sur l'antiquité classique 26, Vandoeuvres, 1980, pp. 159-199.

—, «Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferrituale», en *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'antiquité classique 27, Vandoeuvres, 1981, pp. 91-125.

Véase asimismo *HN, L&S* y *S&H.*

Actualización bibliográfica

Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque-Bibliographical Survey of Greek Religion, bajo la direción científica de A. Motte, V. Pirenne Delforge y P. Wathelet, Lieja, 1992; *Mentor* 2, 1986-1990, Lieja, 1998.

Alcock, S. y Osborne R. (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece,* Oxford, 1994.

Atti del Convegno Internazionale Anathema, Scienze dell'Antichità. Storia, Archeologia, Antropologia 3-4 (1989-1990).

Aubriot-Sévin, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.,* Lyon/París, 1992.

Beard, M. y North, J. (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World,* Ithaca 1990

Bonnechère, P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne,* Atenas/Lieja, 1993.

Borgeaud, P., *Recherches sur le dieu Pan,* Roma, 1979.

Bremmer, J. N., *Greek Religion,* Oxford, 1994 [trad. esp.: *La religión griega*, Córdoba, 2006].

Bruit Zaidman, L. y Schmitt Pantel, P., *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique,* París, 1991 [trad. esp.: *La religión griega en la polis de la época clásica,* Madrid, 2002].

Clinton, K.: *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries,* Estocolmo, 1992.

Dietrich, B. C., *Tradition in Greek Religion*, Berlín, 1986.

Dowden, K., *Death and the Maiden,* Londres, 1989.

Easterling, P.-E. y Muir, J.V. (eds.): *Greek Religion and Society,* Cambridge/Sydney, 1985.

Faraone, Ch. A. y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York/Oxford, 1991.

Garland, R., *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion*, Ithaca, 1992.

Graf, F., *Nordionische Kulte,* Roma, 1985.

—, *Griechische Mythologie*, Zúrich, ³1991 [trad. ital.: *Il mito in Grecia,* Roma/Bari, ²1988].

—, *La magie dans l'antiquité Gréco-Romaine*, París, 1994 [ed. ingl.: *Magic in the Ancient World,* Cambridge, 1997].

— (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert,* Stuttgart/Leipzig, 1998.

Hägg, R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence,* Estocolmo, 1994.

—, *The Role of Religion in the Early Greek Polis,* Estocolmo, 1996.

—, *Ancient Greek cult practice from the archaeological evidence,* Estocolmo, 1998.

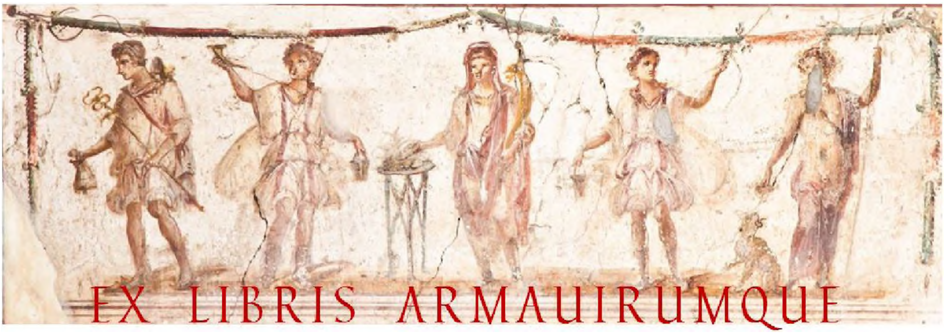
Hägg, R., Marinatos, N. y Nordquist, G. C. (eds.), *Early Greek Cult Practice,* Estocolmo, 1988.

HELLSTRÖM, P. y ALROTH, B. (eds.), *Religion and Power in the Ancient Greek World,* Uppsala, 1996.
HIMMELMANN, N., *Tieropfer in der griechischen Kunst,* Opladen, 1997.
JOST, M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie,* París, 1985.
LÉVÊQUE, P. y MACTOUX, M. M. (eds.), *Les grandes figures religieuses. Fonctionnament pratique et symbolique dans l'antiquité,* París, 1986.
MALKIN, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece,* Leiden/Colonia, 1987.
MARINATOS, N., *Minoan Sacrificial Ritual: Cult Practice and Symbolism,* Estocolmo, 1986.
—, *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol,* Columbus, Carolina del Sur, 1993.
MERKELBACH, R., *Die Hirten des Dionysos,* Stuttgart, 1988 [trad. ital. con alguna pequeña omisión: *I misteri di Dioniso: il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo,* Génova, 1991).
MOREAU, A. (ed.), *L'Initiation.* Actas del «Colloque International de Montpellier (11-14 avril, 1991)», Montpellier, 1992-
PARKE, H. W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity,* Londres, 1988.
PARKER, R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion,* Oxford, 1983 (reimp., 1990).
—, *Athenian Religion: A History,* Oxford, 1996.
PETTERSSON, M., *The Cults of Apollo at Sparta: the Hyakinthia, the Gymnopaidiai and the Karneia,* Estocolmo, 1992.
PETZL, G., «Die Beichtinschriften Westkleinasien», *Epigraphica Anatolica* 22 (1994).
PIRENNE-DELFORGE, V., *L'Aphrodite grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personalité dans le panthéon archaïque et classique,* Atenas/Lieja, 1994.
POLIGNAC, F. DE, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, París, 1984.
PRICE, S., *Religions of the Ancient Greeks,* Oxford, 1999 [trad. ital.: *Le religioni dei Greci,* Bolonia, 2002].
RUDHARDT, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique,* ^{2}1992.
SOURVINOU-INWOOD, CH., *«Reading» Greek Culture,* Oxford, 1991.
STRATEN, F. T. VAN, *Hierà kalá: Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece,* Leiden, 1995.
TRÜMPY, C., *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen,* Heidelberg, 1997.
VERSNEL, H. S., *Inconsistences in Greek and Roman Religion,* 1) *Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes; Three studies in Henotheism,* Leiden, 1990; 2) *Transition & Reversal in Myth & Ritual,* Leiden, 1993.

ÍNDICE ANALÍTICO

(Alberto Bernabé y Helena Bernabé)

ÍNDICE


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE